EPICURO

CARLOS GARCÍA GUAL



Clásicos de Grecia y Roma

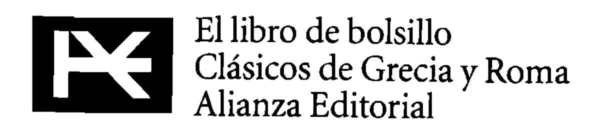
Alianza Editorial

EPICURO

Biblioteca temática

CARLOS GARCÍA GUAL

EPICURO


El libro de bolsillo
Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1981
Quinta reimpresión: 1996
Primera edición en «Biblioteca temática»: 2002

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-4094-8
Depósito legal: M. 35.362-2002
Impreso en: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

PRÓLOGO

Supongo que el deseo de redactar unas páginas de prólogo a este libro podría ser catalogado entre los deseos innecesarios y no naturales, esos que, si no son saciados, no producen pesar ni dolor. Pero no voy a renunciar al placer módico de escribir estas líneas, porque, en primer lugar, me gusta prologar mis libros, y también porque pienso que tal vez aquí podría justificar, en la medida en que pueda justificarse cualquier otro libro sobre filosofía antigua, este intento de comprensión del epicureísmo, tan maltratado y trivializado por una tradición exegética hostil, por motivos ideológicos, y por las versiones rutinarias de los manuales más o menos académicos. La rutina es, por cierto, más perniciosa que la hostilidad, porque perdura más gracias a la comodidad y economía que supone repetir los tópicos. Con razón, creo, se ha dicho que ningún otro filósofo de la Antigüedad ha sido tan calumniado como Epicuro el materialista, el hedonista, el negador de la inmortalidad del alma y de la providencia divina, y, por tanto, el enemigo de la religión y del Estado. Pero no se trata ahora de reivindicar la herencia subversiva, ni de apologizar su memoria, ni de advertir el fermento revolucionario del viejo filósofo. Todo eso ya se ha hecho, y los libros de P. Nizan y

B. Farrington han tenido una curiosa divulgación. Por otro lado, la bibliografía especializada sobre Epicuro y su doctrina ha sido muy interesante, en cantidad y en calidad, en los últimos lustros, de modo que la imagen del filósofo y sus sentencias han quedado precisadas por la crítica filológica actual. No sólo contamos con una edición excelente de sus fragmentarios textos (la de G. Arrighetti, de 1960, y 2.ª ed. de 1973), y con centenas de artículos doctos, sino con algunos estudios de conjunto que me parecen una excelente introducción para su estudio. Conviene destacar entre ellos los de J. M. Rist: *Epicurus* (Cambridge, 1972), de G. Rodis-Lewis: *Épicure et son école* (París, 1975), y de A. A. Long: *Hellenistic Philosophy* (1974; trad. española, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Edit., 1984).

El presente estudio está en la misma línea que esos trabajos recién citados, pero tiene algunos rasgos característicos en que me gustaría insistir muy brevemente. En primer lugar, su atención a los textos, a esos fragmentos de la obra auténtica de Epicuro, que tan azarosamente nos han llegado, y que son el punto de partida de cualquier investigación real. He procurado ser riguroso en la versión castellana y en la interpretación de los mismos.

En segundo lugar, quisiera haber destacado en qué contexto histórico se inscribe esta filosofía hedonista, apuntando no sólo al momento abstracto de la Historia de la Filosofía en que aparece Epicuro, sino al entorno social, histórico en su sentido más amplio, que determina la orientación de este filosofar en concreto. He tratado de sugerir cómo, por debajo de las posiciones intelectuales defendidas explícitamente, laten «algunos supuestos fundamentales que los partidarios de los diversos sistemas de una época presuponen», como quería Whitehead. Por eso en los primeros capítulos se evoca el ambiente histórico de la Grecia helenística. Es probable que algunos partidarios de una interpretación marxista de la historia (filosófica) encuentren esa evocación un tanto anecdótica.

Tal vez tengan algo de razón. Prefiero las anécdotas a los esquemas explicativos demasiado rígidos. Esa presentación sólo apunta ciertas características de la época; no es exhaustiva, ni quiere serlo.

En tercer lugar, trato de destacar, incluso con riesgo de machaconería, a lo largo de varios capítulos, el carácter sistemático y crítico que el materialismo de Epicuro asume. Se trata de una filosofía postaristotélica que contempla críticamente el desconcierto de los grandes idearios heredados, y ante esta crisis pretende construir un nuevo sistema, donde la coherencia importa más que la originalidad. Creo que es oportuno insistir en esta advertencia, hecha ya por algunos neohegelianos, de que los sistemas filosóficos postaristotélicos –el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo– representan la madurez del pensamiento crítico en Grecia, precisamente porque los manuales habituales, que siguen en la línea marcada por la *Historia de la Filosofía*, de Hegel, tratan a los pensadores helenísticos con un desdén injustificado. (El desdén y el rencor ideológico hacia estas filosofías helenísticas, materialistas y hostiles al idealismo, sí que estaba justificado en Hegel, por su propia filosofía.)

En este sentido me resulta muy sintomático el tratamiento de la cuestión en la tan divulgada entre nosotros *Historia de la Filosofía*, de J. Marías, estudioso por lo demás sensible y buen conocedor del pensamiento griego, que califica de «toscos, de escaso rigor intelectual, de muy cortos vuelos» a todos los sistemas «postaristotélicos» (denominación que sólo por cronología le parece aplicable a ellos). Supone J. Marías que porque a estos filósofos no les gustaba demasiado la Metafísica, «les falta el sentido de la especulación», como dice de los epicúreos, en las dos páginas en que los despacha. Este enfoque, muy típico de una cierta época, es notoriamente injusto. Lo era ya en 1941 (después de los grandes libros de C. Bailey y de E. Bignone), y mucho más lo es hoy. La reivindicación de madurez crítica en los pensadores postaristotélicos no quiere

decir que Platón y Aristóteles hayan de menguar en su consideración como los grandes indiscutibles de la Filosofía helénica. Pero tanto el uno como el otro fueron menos sistemáticos –al menos en relación con la obra que nos han legado– que los pensadores helenísticos. Como ha dicho alguien el sistematismo fue una invención de este período, eminentemente crítico.

Desde el excelente libro de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florencia, 1936), hay una serie de estudios –los de Diano, Furley, Merlan, Krämer, etc., que citaré más adelante– que han insistido en señalar la posición crítica que Epicuro adopta con respecto a Aristóteles, y no sólo con respecto al Aristóteles juvenil, platonizante (como pensaba Bignone), sino frente al Aristóteles de la madurez (que Bignone creía, sin fundamento firme, que Epicuro no pudo conocer). Las correcciones del atomismo democríteo, y los retoques al hedonismo, tienen en cuenta las agudas observaciones de Platón y los ataques de Aristóteles a esas ideas. El hedonismo de Aristipo está menos cercano al de Epicuro que el hedonismo del académico Eudoxo de Cnido, y la vuelta a ciertas tesis presocráticas (por seguir llamando presocrático a Demócrito, según un uso discutible) se hace considerando siempre los reparos y objeciones de la Academia y el Liceo. Se ha dicho que «de no haber existido Demócrito, no habría existido la filosofía de Epicuro». De no haber existido Aristóteles, tampoco. Por lo menos habría distado mucho de presentarse como el sistema que ahora conocemos. Hay pues una continuidad en el proceso histórico, y dialéctico, en el que surgen las filosofías postaristotélicas (denominación muy justa en todos sus aspectos). Por su materialismo y su énfasis en una ética individualista suponen un rechazo de la metafísica idealista y de la ideología de la tradición clásica, pero no parten de una brusca ruptura con el inmediato pasado filosófico (como han destacado bien M. Isnardi Parente, Long, etc.).

Es innegable que las filosofías de la época helenística surgen de una terrible crisis social, histórica, pero la filosofía es siempre producto de una crisis, según el viejo esquema orteguiano de «ideas y creencias». ¿Acaso el platonismo no fue la respuesta a una terrible crisis política y personal?

He querido señalar ese progreso de la investigación filológica y filosófica en el campo del epicureísmo mediante las referencias a esa bibliografía especializada. Para ello me he servido, sobre todo, de las notas, con el fin de indicar al lector interesado dónde puede encontrar la discusión más detallada del tema en cuestión, en la que, por razones de la extensión limitada y el carácter introductorio de este trabajo, no me detengo. De alguna manera el progreso de la investigación queda incluido en la historia del epicureísmo. He prescindido, en cambio, de las notas de erudición, limitándome siempre a citar lo que me parecía oportuno y justo.

También advertirá el lector que con alguna frecuencia cito el término griego –trasliterándolo, lo que, sin duda, es menos elegante que darlo en letras griegas, pero más divulgador–, cuando trato de los conceptos fundamentales en la exposición de un tema. Cualquier lector familiarizado con las técnicas de la traducción sabe bien cómo los campos semánticos de las palabras entre dos lenguas distantes, como el griego antiguo y el castellano actual, sólo coinciden parcialmente y cómo, por tanto, una traducción exacta es imposible. Un cierto afán de precisión me incita a evocar el término griego, ya que en la estructura de la lengua griega y en el sistema terminológico de la propia filosofía epicúrea tiene un valor (una denotación y unas connotaciones) que sus «equivalentes» castellanos sólo pueden dar mitigado y con menor nitidez. Esos términos invocados con el vocablo original, siempre traducido antes o después, son términos clave de la trama discursiva, y resulta, pienso, útil y poco trabajoso manejarlos, como se hace aquí, con discreción.

Hace ya años que publiqué mi primer artículo sobre epicureísmo: «Epicuro, el liberador» *(Estudios Clásicos,* 1970), que dedicaba «a quienes no se dejan confundir por expresiones vanas, sino que miran sencillamente hacia los hechos reales», según la frase de Epicuro (MC 37)*. Me gustaría reincidir en la dedicatoria. Este ensayo más largo, y algo más pedante, está escrito para las mismas personas. (Que ya saben que «al mismo tiempo hay que reír y filosofar y cuidar la casa y tratar de las demás actividades familiares y no dejar nunca de manifestar las máximas de la auténtica filosofía», según la SV 41.)

C. G. G.

* A lo largo del libro se hará uso de las siguientes abreviaciones: MC (Máximas Capitales), SV (Sentencias Vaticanas), Us. (Usener, *Epicurea,* Leipzig, 1887), Ch. (Chilton, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta,* Leipzig, 1967).

Nota bibliográfica complementaria

A los trabajos que se van citando a lo largo de la obra y, más específicamente, en el último capítulo, cabe añadir los siguientes, aparecidos con posterioridad. En primer lugar, la obra de conjunto más interesante sobre Epicuro es el trabajo colectivo aparecido como homenaje a Marcello Gigante: *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1983, 2 vols., 702 págs., excelente síntesis bibliográfica y crítica. Cabe destacar asimismo el trabajo de Michael Erler: «Epikur», *GGP, Antike* 4, 1 (1994) y la bibliografía de F. Alesse, «Bibliografia generale», recogida en G. Giannantoni y M. Gigante (edits.), *Epicureismo greco e romano,* Atti del Congreso internazionale, Napoli 19-26 Maggio 1993, Nápoles, 1996, t. III, pp. 1003-1056.

Como una nota nueva sobre la importante influencia epicúrea en el ilustrado presidente de los Estados Unidos Thomas Jefferson quiero remitir a las páginas de C. García Gual-Ch. Plumb, «El epicureísmo de Thomas Jefferson», en *Revista de Occidente,* junio 1984, pp. 124-134.

1. EPICURO Y ATENAS

Del 323 al 321: el primer encuentro

Epicuro llegó a Atenas a mediados del año 323 a.C. para cumplir con sus deberes cívicos y ser así inscrito como ciudadano ateniense con plenos derechos. Provenía de la isla de Samos, donde había nacido en el 341. Su padre, Neocles, era uno de los colonos establecidos en aquella isla en el 352. Como hijo de padre y madre atenienses, el joven Epicuro acudía a la ciudad de sus mayores a los dieciocho años, a prestar su «servicio militar» como *efebo*, durante otros dos[1]. Fueron éstos, precisamente, unos años decisivos para el futuro del mundo griego; para la ciudad de Atenas, para la familia de Epicuro, y sin duda para él.

El gran suceso histórico que conmocionó a Atenas y a todo el resto de Grecia, marcando un nuevo rumbo a su destino, fue la muerte de Alejandro de Macedonia el 10 de junio del 323. Por una sorprendente ironía del azar, el gran conquista-

1. Sobre estos servicios, véase Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. 42.

dor del Oriente, el que había sometido a su cetro las tierras desde el Nilo hasta el Indo, se eclipsó en el misterioso y espléndido palacio de Nabucodonosor a orillas del Éufrates, a los treinta y tres años. Allí, en la lejanía de Asia –acaso de malaria, o de leucemia, o tal vez, según propalaba un pronto libelo, de un rápido veneno–, murió el recién deificado y siempre sorprendente monarca, legando su imperio, según sus palabras, «al más fuerte».

Tan sólo el año anterior había exigido de las ciudades griegas que le tributaran honores como a un dios en los cultos habituales. Cansinos y escépticos, los atenienses aceptaron la escandalosa petición del joven monarca, con cierto desdén. Ni siquiera Demóstenes se había tomado la pena de oponerse. «¡Que sea Alejandro hijo de Zeus, y de Poseidón también, si así lo desea!» Tampoco el espartano Damis había mostrado grandes escrúpulos, sino que, con la brevilocuencia habitual, dijo: «Puesto que Alejandro quiere ser un dios, dejémosle serlo». Y así había concluido el debate de los representantes de las ciudades griegas sobre el tema. Que Alejandro se proclamase hijo de Zeus-Amón no les inquietaba tanto como algunas otras de sus medidas políticas. En el mismo año de 324 hubo un decreto mucho más conflictivo del monarca macedonio: el que declaraba la amnistía de todos los delitos políticos y reclamaba el regreso de todos los desterrados a sus ciudades, con plenas garantías y devolución de sus bienes. (Para los colonos atenienses de Samos esta medida –que se encargó de hacer efectiva Perdicas en el 322– significaba la expulsión de los terrenos que ocupaban en la isla, sometida a Atenas militarmente en tiempos del estratego Timoteo. De modo que la familia de Epicuro tenía que emigrar de nuevo.)

La noticia de la muerte de Alejandro debió de causar una gran expectación por doquier. El orador Demades profetizó, con una frase brillante: «El hedor del cadáver de Alejandro impregnará el universo». Y, en efecto, el reparto de la discuti-

da e inmensa herencia acarreó unos cuarenta años de vastas guerras y sanguinarias intrigas. Los «sucesores» -los *diádocos*- trastornaron con sus ambiciones y sus ejércitos las fronteras de vastos territorios sobre los que, entre reveses bélicos y destrucciones incontables, se perfilan los nuevos reinos del helenismo.

Al momento los atenienses pensaron que había llegado la oportunidad de recuperar la hegemonía perdida en Queronea e incitaron a todos los griegos a sublevarse contra los macedonios, con una proclama que recordaba la lucha de antaño contra el bárbaro invasor y la gloria de Salamina. Pero la guerra tuvo un rápido y desastroso final. Las tropas atenienses fueron derrotadas por tierra en Cranón, y por mar en Amorgos. De modo que Antípatro se presentó victorioso ante el Ática en el 322 y los atenienses se vieron obligados a aceptar sus duras condiciones de paz. Entre éstas figuraba la instalación de una guarnición macedonia permanente en Muniquia, la condena a muerte de los instigadores de la rebelión (entre ellos los oradores Hiperides y Demóstenes) y el estrangulamiento de la democracia, al reservar la ciudadanía mediante decreto a los que contaran con una fortuna superior a los dos mil dracmas. Con ello el partido popular quedaba abolido y la mayoría de la población se veía excluida de los cargos de gobierno. (Según Plutarco, fueron 12.000 los excluidos; según Diodoro, de los 30.000 ciudadanos sólo 9.000 conservaron sus derechos.) Numerosos atenienses tuvieron que exiliarse y otros quedaron en una situación lamentable y humillante, perdiendo los beneficios cotidianos de la práctica democrática. La distinción entre ricos y pobres se perfilaba así más duramente que nunca y la tensión entre los grupos se exasperaba bajo un gobierno, de hecho, oligárquico, respaldado por la guarnición macedonia. A los quince años de la derrota de Queronea, la libertad de Atenas había sufrido un nuevo amargo revés, que daba al traste con sus esperanzas.

En el epitafio de los caídos en Queronea no se invoca a otra divinidad que al Tiempo, dios poco benévolo e indiferente:

Oh Tiempo, divinidad que velas sobre los sucesos humanos, sé de nuestros múltiples sufrimientos mensajero ante todos, y di cómo, por intentar salvar la sagrada tierra de Grecia, hemos muerto en las gloriosas llanuras de Beocia[2].

Tal vez Epicuro leyó esta famosa inscripción en el cementerio del Cerámico y reflexionó sobre el aciago destino de la democracia ateniense, sometida a los designios de caudillos extranjeros y resignada a las retóricas nostalgias de un pasado más digno. En todo caso, en aquellos dos años de su estancia asistió al ocaso de la esperanza democrática en Atenas.

Aunque despertaron menos resonancia que la de Alejandro, hubo también otras muertes notables por entonces. El preceptor en otros tiempos del joven Alejandro, receloso del ambiente antimacedónico de la ciudad, determinó ponerse a salvo de probables procesos de impiedad en Cálcide, abandonando el Liceo, «para evitar que los atenienses pecaran de nuevo contra la filosofía». Y allí, en su retiro de Cálcide, murió Aristóteles pocos meses después.

El impenitente Demóstenes se vio perseguido después de la derrota. Esta vez el vencedor macedonio exigió su cabeza con urgencia. Acosado por sus perseguidores, el gran orador se suicidó.

Por las mismas fechas que Alejandro, más o menos, debió de extinguirse la vida, más oscura, de otro personaje escandaloso de la época. Diógenes de Sinope, apodado «el Perro», murió en Corinto, ya muy viejo. No dejó tras de sí una gran herencia; tan sólo una vieja tinaja que le servía de morada y un buen puñado de anécdotas. Si no el inventor, sí fue el hé-

2. Un fragmento de esta inscripción –reconstruida por Kaibel en 1871, de acuerdo con el testimonio literario de la *Antología Palatina* VII 245– se encuentra hoy en el Museo Epigráfico de Atenas, con el núm. 8829.

roe popular de la doctrina cínica y, como tal, un glorioso testigo de su tiempo.

Dos de los grandes defensores de la ciudad como marco político ideal, el uno en el terreno de la teoría filosófica y el otro en la práctica histórica, los últimos grandes defensores de la democracia ateniense, estrictamente coetáneos y dos de los primeros partidarios del ideal cosmopolita, el gran conquistador y el corrosivo cínico, desaparecieron de la escena en pocos meses, mientras el joven Epicuro deambulaba por Atenas.

Catorce años después volverá Epicuro, entonces en mitad del sendero de su vida, a su ciudad, para establecerse en ella definitivamente. Será en el 307, cuando la ciudad sea «liberada» por Demetrio Poliorcetes. Entonces fundará allí su propia escuela filosófica y competirá con las otras corrientes intelectuales de la época. En la capital de la filosofía será Epicuro el último filósofo importante de origen ateniense, frente a tantos maestros nacidos en Oriente o en otras ciudades griegas.

Pero detengámonos un momento a considerar la significación de estos hombres desaparecidos entre 323 y 321 que marcan el momento histórico con la huella de su personalidad.

De Alejandro y Aristóteles

Es muy difícil calcular hasta qué punto los contemporáneos de Alejandro pudieron tomar conciencia de la empresa acometida por el gran conquistador y de su significación histórica. Ni siquiera sabemos hasta qué punto él mismo actuó con un plan preciso para la construcción de un Imperio Universal. ¿Era un político pragmático? ¿Un estratego genial de increíble audacia? ¿Acaso un visionario convencido de su divinidad? ¿Un idealista muy por encima de las concepciones de su tiempo? Tampoco los historiadores actuales coinciden en

la consideración de su figura, disgregada en varias imágenes brillantes[3].

En todo caso, está claro que el macedonio no siguió los consejos de Aristóteles sobre el arte de gobernar a los pueblos sometidos; sino que trató de unificar a griegos y persas, a macedonios y a otros bárbaros orientales y quiso asentar las bases de una comunidad política mucho más abierta y universal que las comprendidas en los marcos tradicionales de las *polis* griegas. De algún modo, Alejandro, que había partido hacia el Asia como *hegemón* de los griegos confederados en Corinto, iba a realizar el programa de Isócrates: marchaba como caudillo de los griegos unidos contra el bárbaro persa, a vengar a Grecia de las antiguas agresiones. Pero Alejandro iba a mucho más que a cumplir los anhelos de Isócrates o de Aristóteles. De sus conquistas surge un nuevo mundo histórico en un ámbito impregnado de cultura griega y su creación responde a un nuevo sentimiento humanitario y «cosmopolita» que Alejandro inventó en su *praxis* histórica antes de que se expresara en una teoría. Alejandro, que llevaba siempre consigo un ejemplar de

3. Citaré unas líneas de J. Ferguson, traduciéndolas, de su libro *Utopies of the Classical World*, Nueva York, 1975, pp. 88-89:

«La cuestión en controversia no es, o no debe ser, si Alejandro marca una falla histórica, sino en qué medida los cambios que él produjo fueron el resultado accidental de su ambición y de su genio militar y en qué amplitud fueron una consecuencia de su deliberada política. Pese a todos los recursos de la erudición actual no tenemos ninguna imagen clara de lo que representó Alejandro. Ya G. Walser, en 1956, expresó la opinión de que durante más de un siglo ningún estudioso había atendido realmente a los testimonios históricos con una mente abierta, y que todos los Alejandros subsiguientes habían sido variantes del nacionalista helénico de 1833 en la representación del conquistador del mundo creada por Gustav Droysen. Es un pensamiento un tanto pesimista, pero no falto de justificación. Entre sus retratos más influyentes estuvo el de Tarn, que hizo de la figura creada por Droysen un visionario intelectual, que propugnaba la unidad del género humano mediante una política deliberada. Esta imagen fue seguida, a grandes trazos, por Kolbe y Robinson. Una idealización diferente de Alejandro, como un místico en búsqueda de su apoteosis, fue ofrecida por G. Radet.

la *Ilíada*, que se decía hijo de Zeus-Amón, que viajó victorioso desde el oasis libio de Sivah hasta el curso del Indo, fue la última metamorfosis de la imagen del héroe griego civilizador. Émulo de Heracles y de Dioniso, desparramó los logros culturales del helenismo por el gigantesco espacio geográfico sometido, a la vez que infundía a esos mismos ideales helénicos un nuevo talante por medio del mestizaje y la universalización.

Parece evidente que ninguno de sus sucesores inmediatos era digno de su herencia. Con la desaparición en 323 del joven monarca se desvanecía su sueño de un Imperio Universal. Los diádocos no tardaron en cuartearlo y en repartírselo, troceado en amplios reinos, entre los afortunados sobrevivientes a sus guerras e intrigas. Pero las bases de un helenismo mucho más abierto y prometedor que el de las antiguas ciudades de Grecia estaban establecidas por todo aquel ámbito para muchos siglos.

¿Qué pensaban de Alejandro sus contemporáneos de Atenas? Probablemente fueran pocos los que hicieron un esfuerzo para comprender su gesta y para pronosticar los cambios

El retrato de U. Wilcken desciende también del de Droysen, aunque se trata de un controlador de los hechos mucho más pragmático, aunque muy racional. En reacción contra Tarn podemos citar tres interpretaciones: el antihéroe de A. R. Burn, un genio militar y una personalidad dominante sin una concepción o entendimiento real de su acción, el conquistador ególatra y sin escrúpulos de F. Schachermeyr y el pragmático solitario y ambicioso, que emergió de las banderías mezquinas de Macedonia para incorporarse en la imagen de un déspota oriental según lo pinta E. Badian».

Entre los libros de los últimos años sobre Alejandro, quisiera recomendar la colección de artículos editados por G. T. Griffith en *Alexander the Great: the Main Problems*, Cambridge, 1966, y el libro de J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt, 1972 (con excelente análisis de la bibliografía anterior), así como los de J. R. Hamilton, *Alexander the Great*, Londres, 1973, y M. A. Levi, *Introduzione ad Alessandro Magno*, Milán, 1977 (que estudia cuidadosamente todas las fuentes antiguas sobre Alejandro). Igualmente, pueden resultar útiles: A. Guzmán Guerra-F. J. Gómez Espelosín, *Alejandro Magno: de la historia al mito*, Madrid, Alianza Edit., 1997; N. G. L. Hammond, *Alejandro Magno. Rey, general, y estadista*, Madrid, Alianza Edit., 1992, y A. B. Bosworth, *Alejandro Magno*, Madrid, 1988.

que su acción iba a traer consigo para todo el futuro de la Hélade y el Asia. La mayoría se desentendió de la marcha victoriosa de sus ejércitos por confines lejanos, y las sorprendentes noticias de sus avances no despertaron en los círculos intelectuales gran interés. Para la generalidad de la población la expedición a Oriente tuvo, sin embargo, sensibles consecuencias económicas. La formación de contingentes de tropas mercenarias y la apertura de extensos mercados en Oriente, aunados con la puesta en circulación de una gran cantidad de riquezas a través del botín de los ejércitos viajeros, repercutieron favorablemente, en general, en la economía de las ciudades helénicas, aunque fomentaran una notoria alza de precios en muchos productos. El Oriente ofrecía a las masas de proletarios griegos una salida prometedora. Pero al lado de una cierta prosperidad, las guerras de sucesión aportaron una grave inestabilidad política, que venía a aumentar las tensiones internas entre las facciones locales y los graves desajustes de la economía y el comercio en expansión. Atenas había sufrido una grave crisis de falta de alimentos entre 330 y 324, y amplias zonas de Grecia pasaron años de hambre, cuando las cosechas locales y las importaciones de cereales fueron insuficientes.

La eclosión del helenismo trajo consigo una nueva sensación de convivir en un espacio ilimitado, donde las relaciones eran mucho más laxas que en el marco concreto de la ciudad nativa. Las ciudades subsistieron, durante todo el período helenístico, como núcleos administrativos y civilizadores de los nuevos reinos. Tanto Alejandro como los diádocos fueron grandes fundadores de ciudades al estilo helénico. Y las antiguas *polis* de Grecia conservaron sus formas tradicionales durante muchos más siglos, mientras surgían las nuevas grandes urbes: Alejandría, Pérgamo, Antioquía, etc. Sin embargo, lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre que gracias a la colaboración activa y ferviente de todos sus miembros subsiste y progresa, y con ello el ideal del hombre libre que se ocupa

ante todo de la política patria y es responsable ante su ciudad de su conducta. La ciudad había perdido su autosuficiencia, su *autárkeia* tanto desde el punto de vista económico como político, y el destino de los ciudadanos no estaba ya en sus propias manos, sino en las del monarca correspondiente, y, acaso, por encima de él, en las de la *Tyche*, la Fortuna o el Azar, una divinidad imprevisible que ocupaba la vacante de los antiguos dioses patrones de la ciudad-estado. Desapareció la solidaridad entre los miembros de la comunidad cívica, a medida que aumentaba la lucha de clases en su aspecto más primario, el del enfrentamiento entre ricos y pobres, desposeídos y en paro, más desamparados a menudo que los obreros esclavos. Medidas tales como la adoptada en Atenas en 322, en que sólo la riqueza sirve para definir a los que poseen derechos de ciudadanía, indican hasta dónde podían llegar las cosas. Junto a este paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso[4]. Y como respuesta se desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudadana el individuo trata de procurar sólo por sí mismo, por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos –como hacía Sócrates–, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado. El destino político quedaba, o al menos tal parecía, demasiado expuesto a los vaivenes del azar, a las decisiones de los violentos caudillos o monarcas y a los encuentros tumultuosos de la soldadesca.

Quizá el mejor testigo de la Atenas de ese final del siglo IV a.C. sea el comediógrafo Menandro, que militó como efebo en la

4. Para una visión de la inseguridad económica del momento remito al excelente estudio de M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, trad. española, Madrid, 1967 (primeros capítulos), que puede complementarse, para Atenas, con el libro de Cl. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962.

misma quinta que Epicuro. A veces se han querido rastrear influjos del filósofo en el escritor de comedias, lo que no parece muy probable. Las concomitancias entre ambos son reflejos de su tiempo. En las comedias de Menandro se reflejan el ambiente de la «burguesía» ateniense y sus limitaciones personales. Ninguno de sus personajes se ocupa de política ni tiene grandes ideales; están pendientes de sus asuntos privados, de su vida familiar y de los chismes de su barrio. La trama cómica ofrece un convencional *happy end* tras la intervención sorprendente de la *Tyche*, que embrolla y desembrolla la peripecia escénica. Jóvenes amantes y viejos rijosos, soldadotes fanfarrones, esclavos ambiguos y siervos pícaros andan por la farsa ocupados de sus propios asuntos; y el mejor premio es la felicidad, pequeña y burguesa, de una boda sin reparos. La pobreza o la bolsa bien provista son factores de primer orden en la trama. ¡Qué lejos quedan los héroes de las comedias de Aristófanes, que iban en pos de una salvación «política» y comentaban en su desvergonzado lenguaje de farsa las dolencias de la democracia de sus días![5].

La crisis de la ciudad no es algo surgido a mediados del siglo IV. Ya Platón había compuesto su obra como una respuesta a la crisis de la democracia que había condenado a muerte al hombre más justo de su tiempo: a Sócrates[6]. La *República* y las *Leyes* son propuestas un tanto utópicas a esa crisis. Pero en el siglo IV la crisis se va ahondando hasta hacerse desesperada en esos últimos decenios del mismo.

El último gran defensor en el plano político de la independencia y la libertad de Atenas fue, como bien se sabe, Demóstenes, que se opuso tanto a Filipo como a su hijo Alejandro. La apreciación de su genio, no como autor literario, sino como político, varía según la perspectiva adoptada por los historiadores modernos, ya lo enfoquen como un campeón

5. Cf. el artículo de L. Gil, «Menandro hoy» (que da otra bibliografía), recogido en *Transmisión mítica*, Barcelona, 1975.

de las libertades democráticas, ya como un miope tradicionalista apegado a los caducos marcos cívicos en el alba de las monarquías que los superan. El patético final de Demóstenes le da a su figura un halo de personaje trágico; es el impenitente y viejo luchador que acude a combatir otra vez por sus ideales, por la ciudad a la que dedicó su vida, y muere en el ocaso de los ideales por los que luchaba.

Desde el punto de vista del progreso histórico nos es difícil elogiar la actuación histórica del gran orador, condenado al fracaso. Pero tal vez sea oportuno citar unas líneas en su descargo:

> Si alguna potencia no griega, ya fuera Persia o Macedonia, iba a realizar el dominio mundial, la forma típica del estado griego sufriría con ello la muerte y la destrucción. Esto podía pasarle por alto a un racionalista ático como Isócrates, pero no a un hombre con sangre en las venas como Demóstenes, que tocaba con los pies el suelo. Demóstenes creyó que el estado-ciudad era la *conditio sine qua non* de la existencia helénica, y como tal lo defendió. Su pensamiento político tuvo por ello un objetivo fijo. Desde su punto de vista, el pensar más allá de este objetivo no hubiera significado mayor previsión, sino más bien una traición a sí mismo y a la substancia misma de la vida política griega; y quien no creyera esto tan apasionadamente como lo creía él, era o un degenerado, o un imbécil lamentable, pero no ciertamente un gran espíritu que se adelantara a su tiempo[6].

Desde otro ángulo, más teórico, es Aristóteles el último filósofo decidido a defender las estructuras de la *polis* como entelequia política. Es el último de los filósofos helénicos para quienes el objetivo fundamental de la educación es la formación de buenos ciudadanos. Todavía él considera que el pensador debe estar al servicio de la comunidad cívica como la más perfecta y suficiente de las comunidades. Y no deja de re-

6. W. Jaeger, *Demóstenes*, trad. española, México, 1976 (2.ª ed. de la versión española; el original es de 1938), p. 234.

sultar una paradoja el empeño de este meteco, nacido en la vecindad de Macedonia, por defender el ideario de la ciudad que le excluía, como tal meteco, de sus derechos de ciudadanía. Si su maestro Platón había escrito que el filósofo iluminado por el conocimiento auténtico, por la visión de lo real en el mundo superior de las Ideas, debe a pesar de todo regresar a la caverna para dirigir a los demás compañeros de prisión hacia la verdadera realidad, exponiéndose al sacrificio, el estagirita no dejaba de recomendar como oficio propio de todo hombre libre la dedicación a las tareas de participación cívica. El filósofo que concebía como lo más atractivo una existencia dedicada a la investigación científica y a la teoría, no postulaba como ideal el del sabio abstraído de su circunstancia política. Aunque el *bios theoretikós* era, sin duda, su ideal supremo, sin embargo, todavía Aristóteles piensa que todo hombre libre está al servicio de la comunidad ciudadana y ha de contribuir a la felicidad de ésta[7].

Los escritos de Aristóteles recogidos en lo que se ha llamado su *Política* ofrecen una muestra de las preocupaciones del filósofo ante la realidad histórica de su momento[8]. La definición del ser humano como «animal cívico» –que es la traducción correcta de los términos *zoon politikón*– refleja bien el énfasis de su teoría en la necesidad esencial de comunicación y en la perfección de la realización de ésta en la comunidad de la ciudad. Tanto en la *Política* (1253 A) como en la *Ética a Nicómaco* (1097 B, 1169 B) insiste Aristóteles en que el hombre no se basta a sí mismo para conseguir una vida digna y feliz, sino que necesita convivir para lograr su plena realiza-

7. Sobre la evolución de los ideales educativos en Grecia en relación con la sociedad, y de cómo Aristóteles es el último filósofo que propugna el ideal de una educación al servicio de la política, cf. J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt, 1975.
8. He tratado más detenidamente de algunos de estos temas en mi introducción a la versión castellana de la *Política*, traducción C. G. G. y A. Pérez Jiménez, publicada en esta misma colección.

ción; sólo un dios o una fiera pueden prescindir de los otros. Esta negación de la autosuficiencia del individuo, que le sirve de fundamento para seguir justificando la educación al servicio de los ideales ciudadanos, parece dirigida contra algunos sofistas radicales y contra los cínicos que postulaban la autarcía del individuo, y a partir de la afirmación de esta autosuficiencia el desentendimiento de las obligaciones sociales; algo que ni su maestro Platón (cf., p. ej., *Rep.* II, 369 B) ni Aristóteles estaban dispuestos a admitir.

Los estoicos introducirán un cambio significativo en la definición aristotélica del hombre. También ellos piensan que el individuo tiene unos deberes sustanciales para con los demás, puesto que todos los humanos comparten la racionalidad que los hace afines e hijos de la divinidad que rige el cosmos. Pero para ellos no es ya la ciudad concreta, Atenas, u otra cualquiera, el marco de la dedicación y la educación del hombre, sino que éste se debe a toda la humanidad. El hombre no será ya un *zoon politikón*, sino un *zoon koinonikón*, un «animal social».

El pensamiento político de Aristóteles ofrece un notorio carácter conservador. Este empeño del discípulo de Platón y preceptor de Alejandro en atenerse a lo ya probado es algo característico del fundador del Liceo, a quien se ha calificado de «antiutópico». Hay varios puntos en los que el pensamiento de Aristóteles resulta casi reaccionario –frente a las ideas de la Sofística e incluso a las de Platón–, y a ese respecto parece sintomática su postura frente al tema de la esclavitud. Resulta un tanto sorprendente que un pensador tan moderado y una persona tan comprensiva como él haya sostenido la teoría de que los esclavos lo son *por naturaleza*. (Con todo, Aristóteles parece sentir como una cierta mala conciencia o una sombra de duda y admite que no todos los esclavos de hecho merecen esa condición, y que algunos lo son por azar y violencia.) Pero es que se ve obligado a defender esa institución que considera necesaria para la sociedad griega. Su célebre definición del esclavo como un «instrumento animado», un mero medio de

producción, al servicio de sus dueños, a fin de que éstos como personas libres disfruten del ocio necesario para actuar como ciudadanos o dedicarse a estudios teóricos, indica ejemplarmente la posición conservadora del filósofo.

Aristóteles, tan atento a los datos y tan buen observador de los hechos, trata de ahorrar cualquier tipo de revolución, de riesgo y de alteraciones sociales. La estabilidad le parece una de las mejores conquistas de la vida ciudadana. Por eso recomienda, a la vista de la situación en la Atenas del siglo IV, como el mejor remedio una constitución mixta, y aprueba un gobierno donde predomine la clase media, como la más estable entre los estamentos que componen el cuerpo cívico, que no cede a los excesos de la aristocracia ni a los del *demos.* Frente a los programas de Platón, el realismo político de Aristóteles significa una renuncia desencantada a todo tipo de utopías. No confía en la *República* de régimen comunista ni en el gobierno de los filósofos idealistas ni en otras propuestas del mismo género. Como se ha dicho, «Aristóteles, en la hora vespertina de la *polis*, está de vuelta de todos los reformismos»[9]. Y es importante destacar que algunos de los gobernantes de Atenas en la segunda mitad del siglo IV, como Licurgo o Demetrio de Falero, estaban bastante cerca de los puntos de vista de Aristóteles. (Gracias a estos hombres, moderados y conservadores, atentos a la economía y al equilibrio de las clases sociales, Atenas recuperó en esos lustros difíciles una cierta prosperidad, entre renuncias y limitaciones.)

Tampoco Aristóteles supo bien lo que pretendía Alejandro. Ante el Oriente recién conquistado para la civilización griega, a Aristóteles le sucedió algo así como lo que le pasó a Hegel con América. Uno y otro filósofo prescindieron de considerar el nuevo ámbito histórico. Teniendo ante sus ojos un pasado

9. J. Marías en su introducción a la trad. de la *Política,* Madrid 1951 (escrito recogido también en su libro *Biografía de la Filosofía,* Madrid, 1954, reeditado en 1980).

harto rico en experiencias y en ideas, creyeron haber llegado en un momento de plenitud insuperable, y pensaron su sistema filosófico como culminación crítica de todo lo anterior. Ambos desdeñaron el futuro, porque consideraban impropio del filósofo el oficio de profeta.

Aristóteles no participó de forma activa en la política de su tiempo. Su condición de meteco y seguramente también su propio talante se lo vetaban. Pero fue un testigo sensible e inteligente de las tremendas convulsiones sociales de la época. Por eso para él lo más importante no es la búsqueda de un régimen perfecto de gobierno, sino algo mucho más modesto y apremiante: conseguir, con los menos gastos posibles, la seguridad y la estabilidad que permitan el vivir bien y civilizadamente. Si tomamos en cuenta este objetivo, el carácter conservador de la *Política* aristotélica cobra un matiz más positivo. La insistencia de Aristóteles en la obtención de la seguridad, la *aspháleia*, como uno de los requisitos básicos de la vida en sociedad, es uno de los temas fundamentales de sus consideraciones políticas, y está justificado por las vivencias de su momento histórico. (Conviene no olvidar, por lo demás, que también la teoría ética de Aristóteles con su énfasis en la prudencia intelectual, en la bondad del término medio, etc., está directamente en conexión con sus ideas políticas.) El joven aristócrata ateniense que fuera Platón vivió la crisis de la democracia ateniense como una tragedia personal, y todos sus intentos de participar en la política real de su tiempo acabaron en un amargo fracaso (como testimonia la famosa Carta VII). Para Aristóteles la situación fue muy otra. Consideró la política más desapasionadamente, desde su perspectiva de observador, de recolector de datos, de historiador de constituciones y de experiencias humanas, de marginado meteco más interesado en la biología que en la ciencia inexacta de la conducción del Estado.

También para Epicuro será la seguridad, la *aspháleia*, uno de los mayores beneficios que la vida ciudadana puede ofrecer.

Diógenes y los «monederos falsos»

Diógenes de Sinope, a quien por su desvergüenza motejaron como «el Perro», fue el primer griego que se proclamó, por su cuenta y riesgo, «cosmopolita». El calificarse de «ciudadano del mundo» significaba, en primer lugar, algo negativo. Era decir «no soy ciudadano de ninguna polis griega determinada». Y esto es lo que los cínicos, vagabundos apátridas, querían manifestar. Diógenes no quería integrarse en ningún otro sistema de comunidad más que en el que impera en el Universo (cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* VI, 63, 72). Su afirmación de cosmopolitismo es independiente de los intentos de Alejandro por establecer un Estado universal, sustentado en la hermandad natural de los hombres y regido por un monarca de origen divino. Para Diógenes el verdadero sabio, el *sophós,* es un miembro de la comunidad universal que no conoce fronteras ni leyes particulares. «El cosmopolitismo de Diógenes no era tampoco el del viajero interesado por las culturas ajenas, como el de Heródoto, sino más bien la reacción contra cualquier tipo de coerción impuesta por la comunidad sobre el individuo»[10]. Sólo más tarde los estoicos darán a la idea del cosmopolitismo un contenido más positivo que el que tenía en su uso cínico originario.

En este sentido el cínico calificativo encuentra un precedente en la postura de Aristipo de Cirene, el hedonista, discípulo de Sócrates, que decía no sentirse enjaulado por ningún régimen cívico, sino que se sentía extranjero en todas partes[11]. Este individualismo extremo es, sin duda, un reflejo de

10. Cf. D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th. Century A.D.,* Londres, 1937, pp. 34-35.
11. Véase su discusión con Sócrates en las *Memorables* de Jenofonte, II, 13. La frase expresa es rotunda: *oud'eis politeían emautòn katakleío, allà xénos pantachoû eimi.*

la crisis moral de la época. El cínico zanjaba tajantemente la cuestión de sus obligaciones cívicas, como Alejandro cortó el nudo gordiano. Se servía de la oposición destacada por algunos sofistas entre la Naturaleza y la ley ciudadana para rechazar todo lo convencional.

Platón y Aristóteles habían tratado de combatir estas tendencias de algunos socráticos, propensos a un cierto anarquismo. De nuevo los estoicos intentarán, progresivamente, corregir los trazos cínicos en este sentido, revisándolos cautamente. El tema de fondo es, sin embargo, una cuestión crucial para la orientación de una filosofía, puesto que afecta a la toma de posición del sabio frente al poder y la política. Los cínicos ofrecen una solución radical y escandalosa, de acuerdo con su estilo; los epicúreos intentarán evitar esa ruptura violenta con las normas de convivencia. Mucho más respetuosos, aunque en lo esencial no muy lejanos al postulado básico del cinismo, los epicúreos no practicarán la desvergüenza *(anaídeia)* ni la mendicidad, aunque procurarán rehuir cualquier compromiso engorroso con la política local.

Con su lema de «autosuficiencia» del individuo, los cínicos aludían fundamentalmente a dos hechos: en el plano de la existencia cotidiana había que contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético, y en el plano espiritual demostraban un completo despego de los valores sociales y un rechazo de lo convencionalmente admitido[12]. Proponían, por lo pronto, una ascesis física e intelectual: fortalecer y endurecer el cuerpo para habituarlo a soportar los rigores y

12. Sobre el concepto único de la *autárkeia* o autosuficiencia, me parece muy claro el artículo de A. N. M. Rich «The cynic conception of AYTARKEIA», en *Mnemosyne* 9, 1956, pp. 23-29. Acerca de este mismo valor en la época, puede verse el capítulo que le dedica J. Ferguson, con el título de «The triumph of autarcy», en *Moral Values in the Ancient Word,* Londres, 1958, pp. 133-158. Muy claras también al respecto son las observaciones de A.-J. Festugière en su obrilla *Libertad y civilización entre los griegos,* trad. española, Buenos Aires, 1972, pp. 78-89.

prescindir de todo lujo superfluo, y, entre eso, de los refinamientos de la educación y la cultura. Para Aristóteles el objetivo de la vida humana no era el mero vivir animal, sino el vivir bien, el *eu zen*, es decir, civilizada y cómodamente. Pero Diógenes se jactaba de haber aprendido a desprenderse de todo lo superfluo observando a un ratón que correteaba bajo su mesa contento de vivir. La «vuelta a la naturaleza» de los cínicos era un ataque frontal a los fundamentos de la civilización helénica.

Con su bastón de peregrino, su característico tabardo de estameña (el *tribón*, ya usado por Sócrates, que se convertirá en la indumentaria de estos filósofos itinerantes) y su morral al hombro, va el cínico con toda su exigua hacienda a cuestas por el amplio mundo. Al comienzo, el cínico fue, como el fraile mendicante en la Edad Media, un tipo curioso y chocante. Luego se convirtió en una figura demasiado repetida y fácil de imitar.

Se puede discutir, como ya lo hacían los historiadores griegos, si el cinismo era una escuela de filosofía o una sencilla actitud existencial basada en una concepción bastante tosca de la vida humana[13]. De momento, nos interesa más destacar la oportunidad histórica de la prédica de Diógenes. Como ya señaló E. Schwartz, «el ideal de una existencia sin necesidades, que en el tiempo de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas y nadie estuvo ya seguro de que, una buena mañana, no se encontraría en el caso de acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mofado. La doctri-

13. Las dos obras modernas de conjunto sobre el cinismo mantienen posturas críticas bastante diversas. Así Dudley, o. c., mantiene la tesis de que Diógenes fue el fundador de tal escuela mientras que R. Hoistad, en *Cynic Hero and Cynic King*, Upsala, 1948, defiende su dependencia intelectual de Antístenes, como el verdadero fundador de la filosofía cínica.

na de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era una paradoja todavía, convirtióse ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial»[14].

Crates, el discípulo predilecto de Diógenes, que procedía de Tebas, la ciudad que Alejandro destruyó y que Casandro volvió a edificar años después, nos ha dejado unas hermosas palabras: «Mi patria es mi pequeñez y mi pobreza, a las cuales ningún cambio de fortuna puede afectar, mi ciudad es la de Diógenes, a quien la envidia nunca puso asechanza». El pacífico Crates afirmaba que su morada era el mundo entero y había descrito en unos versos la utópica *República* de los cínicos, situada en la isla de Pera, es decir, de la «Alforja», donde no hay monedas ni honores, no hay disputas ni armas, tan sólo pan e higos.

Hay anécdotas de Diógenes inolvidables, como aquella de que «solía entrar en el teatro topándose con los que salían. Cuando le preguntaron que por qué lo hacía, respondió: es lo mismo que trato de hacer a lo largo de toda mi vida» (Diógenes Laercio, VI, 64). Diógenes va siempre contra corriente, a codazos y empellones, demostrando su desprecio por las normas. Realiza el gesto de acudir al teatro –recuérdese que el teatro tuvo en Grecia un papel muy importante en la educación ciudadana– pero cuando la función ya ha acabado, porque a él no le interesan ni el espectáculo ni la lección trágica, sino el actuar a contrapelo.

De modo parecido, cuando la ciudad está asediada y todos los sitiados corren a proveer lo más acuciante, el cínico, para no desentonar en medio del jaleo, se dedica a hacer rodar su tina de un lado a otro de la plaza. Diógenes remeda los gestos de los demás, pero vaciándolos de contenido y de lógica, dando a todo un aire de farsa y parodia absurda. Así denuncia, a

14. E. Schwartz, *Figuras del mundo antiguo* (1902), trad. española, 2.ª ed., Madrid, 1966, pp. 151-152.

su modo y manera, el sinsentido de las ocupaciones serias, desde una perspectiva cáustica[15].

Como señala Dudley: «Para el estudioso de la filosofía antigua escasamente hay en el Cinismo algo más que una versión rudimentaria y básica de la ética de Sócrates, que exagera hasta un fanático ascetismo su austeridad, endurece su ironía hasta fijarla en una carcajada sardónica sobre las locuras de la humanidad, y no ofrece ningún paralelo al amor genuino de aquel por el conocimiento. Bien pudo Platón haber dicho del primero y más grande de los cínicos: "Es Sócrates enloquecido"»[16].

No sólo distancia a Diógenes de Sócrates la exageración de algunos rasgos y la carencia de auténtica vocación intelectual, sino también el desarraigo del cínico, frente al profundo patriotismo del filósofo que prefirió morir a desobedecer las leyes de su ciudad natal. Entre uno y otro filósofo hay también una significativa distancia temporal. Sócrates ha vivido en la Atenas de Pericles, Diógenes en la desmoralizada Grecia del siglo IV a.C.

Sobre la persona de Diógenes, humorista feroz, satírico oportuno, oyente de Antístenes (que sería así el eslabón entre Sócrates y los cínicos posteriores), y autor de varias obras (en forma de tragedias paródicas y de cartas), hay una tradición que está recogida en el libro VI de Diógenes Laercio, y que consiste básicamente en una sarta de anécdotas. (Algunas de éstas son, sin duda, invenciones posteriores sobre el esquema de un Diógenes estereotipado literariamente. Es probable que a éstas pertenezcan las del encuentro entre Alejandro y Diógenes, y las referidas a la esclavitud del cínico.) Está claro, sin embargo, que Diógenes anteponía la práctica a la teoría y que la fama que cobró entre los antiguos, convirtiéndose pronto

15. Sobre Diógenes puede verse también el capítulo que le dedica M. I. Finley en *Aspectos del mundo antiguo*, trad. española, Barcelona, 1976.
16. Dudley, o. c., p. IX.

en un tipo literario (como es ya para Menipo de Gádara y para Luciano, que lo incorporan como héroe de sus relatos), responde a su actitud vital ejemplar y chocante. Es muy de lamentar que hayamos perdido su escrito intitulado *Politeia*, probable parodia de la *República* de Platón, en la que postulaba una comunidad acorde con el ideario naturalista del cínico, admitía el incesto y la antropofagia, aboliendo la religión, la propiedad privada, y recomendando, como otros utopistas, la comunidad de mujeres y de hijos. En esta obra se inspiró el estoico Zenón al escribir su *Politeia*, también perdida. Como tantas otras anécdotas de Diógenes, debía estar bien pensada para *épater les bourgeois*, sacudiendo todas las creencias tradicionales.

El mismo Diógenes comentó que su actividad filosófica consistía en un modo de «falsificar la moneda», *paracharattein to nómisma*. Y recordaba, en una hábil parodia, que el propio oráculo de Delfos le había conferido tal misión. Al comienzo entendió la respuesta en un sentido demasiado literal, por lo que se dedicó a falsificar la moneda de Sinope, como acaso había hecho realmente su padre. Luego advirtió que el oráculo hablaba en sentido más amplio (cf. Diógenes Laercio, VI, 20-21)[17]. *Paracharattein to nómisma* significa también «reacuñar las convenciones», «troquelar las normas con nuevo cuño». La palabra *nómisma* es de la misma raíz que *nomos*, «convención, acuerdo, ley». La moneda es un producto social, fruto como la ley de un mutuo acuerdo y convención. La anécdota puede ser auténtica por lo definitoria, y no es casual que sea la primera que Diógenes Laercio cuente de su homónimo. (Es probable que haya influido en la concepción de Nietzsche de la nueva moral como *Umwertung aller Werte*, teniendo en cuenta que Nietzsche conocía excelentemente el texto de Diógenes Laercio.)

17. Dudley creyó que tras la anécdota había un trasfondo histórico, una falsificación real de las monedas de Sinope. Hoistad discute y rechaza tal supuesto (a pesar de los datos señalados por Dudley).

Los cínicos eran rebeldes radicales, pero no revolucionarios. No pretendían una sociedad mejor. Sólo querían ofrecer a los pocos que quisieran audazmente ser sabios y felices un atajo ascético. No tenían un gran interés por la especulación científica ni por la cultura en general, ya que no pensaban que fuera útil para la felicidad individual. Junto con los escépticos, representan la negación de la filosofía sistemática como saber teórico.

Un paralelo oriental a los cínicos creyeron descubrir algunos compañeros de las tropas de Alejandro en el viaje a la India en los gimnosofistas de aquellas lejanas regiones[18]. Aquellos santones desnudos y míseros, dedicados a la meditación con un desdén total por los valores humanos, parecían un contrapunto oriental de los cínicos griegos. Sin embargo, éstos estaban caracterizados por una agresividad que falta en los ascetas hindúes; eran mordaces, irreligiosos y desesperanzados.

Tanto los epicúreos como los estoicos tuvieron que recoger el reto a las instituciones sociales lanzado por los cínicos, a quienes no se podía rebatir desde los presupuestos platónico-aristotélicos, puesto que tanto epicúreos como estoicos consideran que la autarcía o independencia básica no es la de la *polis* sino la del individuo. Los epicúreos, con su aceptación de la felicidad basada en el instinto y la fácil conquista del placer, rechazan el violento y duro ascetismo de su doctrina. Los estoicos, recogiendo sus tesis sobre la autosuficiencia del sabio,

18. Algunos filósofos de orientación cínica o escéptica, como Onesícrito, Anaxarco, y el propio Pirrón, viajaron hacia el Este en la expedición de Alejandro, y se mostraron muy interesados por las enseñanzas de los austeros e imperturbables ascetas hindúes. A otro nivel, más popular y novelesco, el episodio del «Diálogo de Alejandro y los brahmanes» es un paralelo más desarrollado del «encuentro entre Alejandro y Diógenes». (Sobre este curioso tema, remito a Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. española, Madrid, 1977, pp. 178-185 y a las notas con que he acompañado esa traducción.)

empeñado en la posesión de la virtud y la valoración del esfuerzo, se vieron obligados a revisar y corregir gran parte de sus ideas para ajustarlas a su propio sistema ético, mucho más ambicioso.

El regreso definitivo a Atenas

Al concluir su servicio cívico como *efebo,* Epicuro volvió a reunirse con su familia, que, tras abandonar la isla de Samos, se había establecido en una ciudad de la costa jonia, en Colofón. Era ésta una localidad ilustre en la cultura griega, una de las siete ciudades que se disputaban el honor de ser la cuna de Homero, y luego la patria del lírico Mimnermo y del filósofo Jenófanes, el poeta ilustrado y monoteísta del siglo VI a.C. En ella vivirá Epicuro alrededor de diez años, desde el 321 hasta el 311.

Desde allí se trasladó a Mitilene, en la no muy lejana isla de Lesbos, igualmente famosa por su prestigio cultural, donde quizás abrió su primera escuela de filosofía. Al parecer su enseñanza allí se enfrentó con la hostilidad de otros rivales y suscitó graves recelos, de modo que tuvo que abandonar la ciudad. Ahora se dirigió a Lámpsaco, cerca de los Dardanelos, donde filosofó entre un círculo de amigos y discípulos desde el 310 al 306.

En estas ciudades de la costa jonia existía una larga tradición cultural. Diversas escuelas de filosofía se habían instalado allí; incluso es probable que subsistiera en muchas de ellas una tradición más abierta hacia corrientes presocráticas y científicas diversas que la mantenida en la Academia y el Liceo atenienses. En Mitilene persistía la escuela filosófica fundada por el propio Aristóteles; en la isla de Teos, cercana a Colofón, estaba el atomista Nauxífanes, discípulo de Demócrito, a quien Epicuro escuchó y criticó acerbamente; y en Lámpsaco había muerto el gran Anaxágoras, uno de los «presocráticos» más significativos del siglo V, maestro del ilustrado Pericles y víctima de un

proceso de impiedad en Atenas, por haber negado el carácter divino de los astros. Es muy probable que en esta ciudad, que le concedió importantes honras fúnebres, quedaran rastros de su enseñanza y acaso de su escuela.

En estas ciudades de la costa de Asia Menor, que seguramente entonces veían aumentada su prosperidad comercial por los movimientos económicos que las conquistas de Alejandro habían arrastrado, donde existía una notable tradición cultural, una cierta libertad intelectual, y, a la vez, una inestabilidad política potenciada por las contiendas de los diádocos, fue donde transcurrieron los primeros tiempos del filósofo Epicuro. Aquí recogió a sus primeros fieles discípulos, que le acompañaron durante decenios de meditación en común. Además de sus hermanos, ya en Mitilene le siguió Hermarco, y en Lámpsaco se le unieron Colotes, Metrodoro, Leonteo y su mujer, Temista, e Idomeneo.

De Lámpsaco se trasladó Epicuro a Atenas en el 306. Tenía entonces treinta y cinco años, y se hallaba «en mitad del camino» de su vida. Durante otros treinta y cinco años el filósofo habitará en la ciudad, convertida en la sede de los principales movimientos intelectuales, ofreciendo desde su «Jardín» una discreta réplica a las grandes escuelas del Liceo y de la Academia, y, algunos años después, a las enseñanzas de Zenón de Citio en el Pórtico Pintado. En el respetable distrito de Melite, cerca de la puerta del Dypilon, en las cercanías de la Academia, adquirió entonces Epicuro una casa y un *kepos*, el «Jardín» (que, como ha notado Farrington, tal vez se asemejaba más a una huerta que a un bosquecillo idílico)[19]. Es muy

19. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, trad. española, Barcelona, 1968, pp. 28-30. Señala Cicerón que con su amigo Ático visitó el Jardín en 78 a.C., que quedaron ambos sorprendidos de su pequeñez, probablemente al comparar la casa y el modesto huerto con las *villae* romanas que ellos conocían. Es curioso que los intelectuales romanos en peregrinación turística por la vieja Atenas pudieran combinar en un mismo paseo la visita a la Academia platónica y al Jardín epicúreo.

verosímil que, para la fundación de su escuela, Epicuro aprovechara que, con la «liberación» de la ciudad por Demetrio Poliorcetes en el año anterior, el 307, la Academia, y especialmente el Liceo, perdieron la protección oficial de que habían gozado. De hecho, el Liceo cerró sus puertas durante algunos meses y el peripatético Demetrio de Falero, que, con el apoyo macedonio, había gobernado la ciudad durante los últimos años, se vio condenado a exiliarse. Mientras este ilustrado político se refugiaba en Alejandría de Egipto, donde contribuiría decisivamente a la organización del Museo, el gran centro oficial de la cultura y la ciencia proyectado y protegido por los Ptolemeos, en Atenas se instaló, acogido inicialmente con exaltación popular, el otro Demetrio, el «asediador de ciudades», personaje muy poco edificante desde el punto de vista moral, un caudillo de fortuna, al que en un famoso peán de la época los atenienses celebraban como a un dios más real que los viejos dioses del Olimpo[20].

20. El pueblo de Atenas sometido a la tutela de la guarnición macedonia acogió con cierto regocijo la «liberación» propuesta por el victorioso Demetrio Poliorcetes en 307. El himno de Hermocles, compuesto para otra ocasión, ensalzaba al joven príncipe en unos tonos que superaban toda la adulación anterior: «Los otros dioses, pues, o se encuentran muy distantes, o no tienen oídos, o no existen, o no nos prestan un momento de atención pero a ti te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad». La divinización del monarca de turno, comenzada por influjo oriental en los últimos años de Alejandro, encontraba por lo visto un cierto eco, y mostraba la decadencia de la religiosidad tradicional. Compuesto a comienzos del siglo III, el himno a Demetrio es un claro síntoma de los tiempos.

Por las mismas fechas, un filósofo a la moda, Evémero de Mésana, exponía en la corte de Macedonia una teoría propia sobre el origen del culto a los dioses. Según Evémero, los dioses no son más que figuras de antiguos monarcas y héroes benefactores divinizados por la gratitud de las gentes, magnificados en sus gestas y figuras a través del tiempo y de un irónico olvido de su raigambre histórica. Con esa teoría retrotrae a épocas remotas el fenómeno contemporáneo de la deificación de reyes y con-

Al instalarse en Atenas Epicuro se acogía al hogar de su ciudadanía, dejaba atrás los años de aprendizaje y de experiencias viajeras, de exilios y destierros más o menos involuntarios, y se retiraba a una pequeña propiedad, compartida con amigos leales y discípulos queridos. Porque el Jardín no pretendía ser, a diferencia de la Academia y el Liceo, un centro de atracción intelectual, una escuela de educa-

quistadores (fenómeno que se verá continuado aún siglos después en el culto oficial de los emperadores romanos). No resulta demasiado sorprendente que la explicación simple del evemerismo haya gozado de muy amplia difusión.

Tras la «liberación» de Atenas en 307, los atenienses, que disfrutaban de una recién adquirida libertad democrática, proclamaron «Dioses Salvadores» a Demetrio y a Antígono, su padre. Les asignaron un sacerdote dedicado a su culto e hicieron bordar en el peplo que anualmente se ofrecía a Atenea en la fiesta panatenaica las efigies de ambos caudillos. La conducta del mujeriego y grandilocuente Demetrio, que, según una anécdota, quiso albergar a sus heteras en el Partenón, era tan escandalosa como la de un frívolo Olímpico. Atenas se vio envuelta en una serie de asedios y de amenazas bélicas, en las que Demetrio jugó un notorio papel (salvó a la ciudad dos veces de los ataques de Casandro, y la reconquistó, tras un asedio y una tremenda hambre, en 294, para volverla a perder y volverla a asediar, sin éxito esta vez, en 287). Al fin, este trágico personaje, que mejor que ningún otro pudo representar el papel de «hijo de la *Tyche*» y caudillo de desbocada audacia, desapareció en un oscuro cautiverio en 282.

Tal vez Epicuro ha reflexionado en esos avatares de la historia ciudadana, al proclamar su concepción de unos dioses que están más allá de toda preocupación humana, «que no se ocupan de agradecimientos ni de cóleras». Realmente la idea epicúrea de esa divinidad serena que ofrece en su distanciamiento un paradigma de felicidad al sabio, para que lo imite en su cotidiana felicidad, parece estar construida como un contraste total a las creencias del vulgo. En su rechazo de las ideas corrientes sobre los dioses, Epicuro no sólo se enfrenta a las normas tradicionales del culto ciudadano (que, por otra parte, no desaconseja observar públicamente), sino también, más decididamente, a las nuevas figuras divinas creadas por la superstición y la piedad populares, surgidas de oscuros trasfondos.

ción superior, donde se estimulaba la educación para destacar en el gran mundo, la orientación política y la investigación científica, junto con una formación moral dogmática. Era, ante todo, un retiro para la vida en común y la meditación amistosa de unas personas dedicadas a filosofar, un tanto desengañadas respecto a la repercusión mundana de las enseñanzas de la auténtica filosofía. El Jardín era una escuela donde se buscaba, ante todo, una felicidad cotidiana y serena, mediante la convivencia según ciertas normas y la reflexión según ciertos principios. En este lugar de reposo, rodeado por el afecto de sus discípulos, discutido desde fuera por sus competidores y contradictores de otras orientaciones filosóficas, Epicuro escribió numerosas obras, de las que sólo breves fragmentos nos han quedado. Según el testimonio de algunos discípulos, el Maestro dio un práctico ejemplo continuo de esa felicidad terrena que predicaba como último fin de la teoría filosófica. Sin que lo enturbiaran los achaques de su enfermiza salud, sin depender de venturas o desventuras ajenas a su propia condición, Epicuro envejeció feliz, como uno de esos dioses serenos que no se alteran con irritaciones ni congojas, convirtiéndose en el legendario tipo del «sabio feliz», hasta el día de su muerte. La carta que, en ese último día, escribe a Idomeneo, recordándole cómo el recuerdo y la amistad ayudan a superar cualquier dolor, expresa admirablemente el talante del viejo filósofo.

No sabemos que escribiera acerca de los sucesos históricos de su tiempo. Pero la orientación de su pensamiento, sus consejos sobre la senda que lleva a la felicidad auténtica, resultan el más certero testimonio de cómo sintió la crisis política, la inseguridad y la brusca y constante sumisión del individuo a un mundo azaroso e irracional. Detrás de la teoría ética del filósofo no hay una mera especulación abstracta, no hay tan sólo una discusión apasionada y lúcida con otros maestros, sino también, en primer término, la

expresión de una experiencia personal, de unas vivencias históricas reales[21].

21. Quisiera acabar este capítulo con una cita, un tanto extensa, del libro de P. Nizan, *Los materialistas de la Antigüedad* (1938), trad. española, Barcelona, 1971, p. 124, que con tonos un tanto simplificadores y dramáticos evoca la situación histórica de esos momentos:

«Entre el año 307 y el 261 se suceden cuarenta y seis años de guerras y alborotos; el gobierno cambia siete veces de manos, los partidos se disputan el poder, y la política exterior de Atenas se altera una y otra vez. En cuatro ocasiones un príncipe extranjero establece su mandato y modifica las instituciones. Tres movimientos de insurrección son sofocados sangrientamente. Atenas sufre cuatro asedios.

»Sangre, incendios, muertes, pillajes: es el tiempo de Epicuro.

»Atenas es víctima de la miseria política y económica.

»La libertad muere. Atenas había conocido una especie de verdadera libertad que se ve degradada; nadie sabe ya cómo podrá establecerse de nuevo. Esa conciencia ateniense de la libertad que la constitución definía y de la libertad real que los ciudadanos disfrutaban, ha llegado a su fin. Es cierto que la libertad se basaba en la esclavitud de otros, pero el empuje y el espíritu de la libertad mostraban tanta fuerza que ya en el siglo v, Atenas trataba de abolirla. Este sueño, que no pudo ser realizado hasta el fin, es una de las grandezas de la ciudad. Porque Filipo de Macedonia, al día siguiente de la batalla de Queronea, impuso a los griegos la Confederación de los Helenos, de la que él debía ser el jefe, y exigió en el pacto federal una cláusula en la que se prohibía para siempre la liberación de los esclavos. Así, después de las guerras internas entre las ligas griegas, la conquista macedonia acabó, para siempre, con la libertad.

»Este desastre tiene un sentido de clase. Al final del año 322 la franquicia es elevada hasta aquellos ciudadanos que posean 2.000 dracmas. Doce mil ciudadanos son excluidos de los derechos políticos y Atenas se convierte en una "timocracia", una especie de Estado censor. Los repartos a los pobres, las indemnizaciones pagadas por sesiones del Tribunal y de la Asamblea, que habían, antes, garantizado el ejercicio de la democracia en el poder, desaparecen. En tiempos de Demetrio de Falero y de Demetrio Poliorcetes se elabora una legislación en beneficio de las clases dominantes. El número de proletarios aumenta. Platón ya había descrito, en la *República*, este tipo de hombres: "que habitan la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus categorías, ni comerciantes, ni caballeros, ni hoplitas, solamente pobres" (*Rep.* 552a).

»Es el tiempo de la emigración. Se exporta a los parados para no oír sus gritos. Pero como la gran época de la colonización ya había terminado, los refugiados entran en las tropas de mercenarios que ruedan por todo el mundo, y se ponen al servicio de los caudillos guerreros.

»Una terrible incertidumbre preside la vida amenazada por el exilio, las denuncias, la muerte, la miseria. Las provocaciones, los asesinatos son los terribles métodos políticos de este mundo condenado. La muerte golpea al azar: nadie se encuentra protegido, de nada sirven el poder o la fortuna. Cada día todo puede derrumbarse. Es por lo que se crea el culto al Azar y se elevan plegarias a la Fortuna. El mundo se concibe de una manera atemorizante. Una de las ambiciones epicúreas será la conquista de la seguridad».

2. LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DE EPICURO Y LA ESCUELA DEL JARDÍN

Su interés por la inquisición propia del filosofar parece haber despertado a una edad temprana: a los catorce años, según una anécdota que recogen Diógenes Laercio (X, 2) y Sexto Empírico *(Adv. math.* X, 18). «Llegó él a la filosofía despreciando a sus maestros de letras, después de que fueran incapaces de explicarle el sentido del "Caos" en Hesíodo», dice Laercio. Y Sexto Empírico nos da una versión más amplia:

> Precisamente esto dicen algunos que fue el motivo de que Epicuro sintiera su vocación por la filosofía. Que siendo muchacho, preguntó a su maestro de letras que le recitaba «Al principio de todo hubo el Caos...» [Hesíodo, *Teogonía,* 116], que de qué nació el Caos, si es que fue al principio. Al responderle éste que no era tarea suya explicarle esas cosas, sino de los llamados filósofos, replicó Epicuro: «Pues bien, tendré que irme hacia ellos, si es que ellos saben la verdad de las cosas reales».

Estas anécdotas de las biografías antiguas suelen tener más atractivo por su intención significativa y su carácter ejemplar que por su dudosa autenticidad. En este caso la anécdota parece apuntar dos rasgos: el temprano criticismo e insatisfacción de Epicuro hacia la educación tradicional, basada en la

lectura y la memorización de textos poéticos, como los de Hesíodo, sin apurar todo el sentido de los mismos y sin que el «maestro de letras» *(grammatistés)* fuera hasta el sentido último, considerado en este ejemplo como una especialidad de los filósofos de profesión; y, además, su atención a uno de los problemas fundamentales de la física: el origen del cosmos. Tal vez ya en este punto se alude a la preferencia del joven por la teoría atomista, que daba a la cuestión una clara respuesta[1].

Es curioso el hecho de que Diógenes Laercio, a continuación de la anécdota recién citada, agregue una segunda versión acerca del motivo que decide la vocación filosófica del joven Epicuro. «Y dice Hermipo que él se había hecho maestro de escuela *(grammatodidáskalon),* pero que luego, al dar con los libros de Demócrito, se dedicó a la filosofía» (D. L., *ibid.).*

Sólo aparentemente se opone ésta a la noticia anterior[2]. Ambas coinciden en destacar un enfrentamiento entre la pos-

1. Para explicar el paso del Caos, como estado original del universo, al Cosmos, otros sistemas fiiosóficos apelan a la existencia de un principio de orden ajeno a la materia misma, ya sea la Divinidad, la Inteligencia cósmica, las Ideas, etc. En cambio el atomismo prescinde de toda teleología física. En la generación de los cuerpos y los conjuntos a partir de los encuentros y choques de los átomos, en eterno movimiento, le basta con admitir este proceso, sin más. El resultado es producto del Azar o de la Necesidad, que vienen a ser lo mismo.

2. En su pormenorizado y crítico comentario al texto de D. Laercio sobre la «Vida de Epicuro» (publicado en *Études sur l'épicurisme antique,* Lille, 1976) comenta A. Laks (pp. 36-37): «Les deux versions semblent à première vue opposer l'attitude simplement négative du jeune âge à la détermination positive de l'adulte qui se rattache à Démocrite. Pour Hermippe, la philosophie se caractérise par les preceptes. Il est cependant suggéré par la disposition des notices que, pour Epicure, la philosophie se situe moins dans l'acceptation des principes démocritéens que dans le refus de la spéculation du type théologique et hésiodique». De todos modos conviene advertir que no hay por qué separar en el tiempo esos dos motivos; la lectura de Demócrito pudo ser consecuencia

tura del «maestro de letras» y la del filósofo que busca «la verdad de las cosas reales», y va al fondo de las cuestiones, sin contentarse con la retórica y la cultura tradicional. Es interesante la sugerencia de que Epicuro rechazó el oficio de «maestro de letras» (y la noticia no es inverosímil, puesto que su padre parece que lo había sido)[3], y relacionar estas anécdotas personales con el menosprecio del filósofo hacia la *paideia* tradicional como algo superfluo para la felicidad y para la dedicación al filosofar[4]. Tras su «conversión» a la filosofía –por desengaño de las explicaciones literarias y por influjo de la lectura de Demócrito–, persuadió Epicuro a sus tres hermanos a que compartieran ese mismo afán. Neocles, Queredemo y Aristobulo le siguieron, desde esa etapa de la adolescencia hasta su definitiva instalación en el Jardín ateniense.

del afán por acudir a la explicación de los filósofos. Y además, Epicuro no rechaza la especulación de tipo hesiódico sin más, sino que la misma cultura griega había dejado ya muy atrás ese tipo de discurso mítico como explicación válida del acontecer cósmico; lo que rechaza es, ante todo, la aceptación pasiva de esa educación basada en la recepción pasiva de esos textos tradicionales.

3. A propósito de esto cita Diógenes Laercio un par de versos del satírico Timón de Fliunte (320-230):
«Por ese motivo dice de él Timón:

Era el último y a la vez el más perro de los físicos, venido de Samos,
descendiente de maestro de escuela, el más ineducado de los animales».

Los versos de Timón son de una aguda malevolencia. Hay en el adjetivo *hýstatos*, un juego de palabras, ya que significa «el último» (de los «filósofos de la Naturaleza»), pero en paralelismo con *kýntatos* puede interpretarse como «el más cerdo», con lo que Timón sería el primero en haber aplicado a Epicuro ese calificativo, que luego repetirán otros acerca de los adeptos a la secta, y que Horacio se aplica irónicamente («Yo soy uno de los cerdos de la piara de Epicuro», *Ep.* I.4.16). En *kýntatos*, «el más desvergonzado, el más *cínico*», hay un acercamiento de Epicuro a los cínicos, que se distinguían por lo grosero de su educación y conducta.

El oficio de maestro de escuela gozaba de ambigua consideración, como profesión poco digna y mal pagada.

4. En este desprecio Epicuro coincide con los escépticos y con los estoicos más próximos al cinismo. Cf. más adelante.

Fue, pues, movido por su propia necesidad de encontrar respuesta a las preguntas que le asaltaban, por lo que el joven hijo del maestro de escuela en Samos se dirigió en busca de los filósofos que pudieran darle una satisfactoria explicación. No fue su decisión espoleada por el encuentro con alguna figura ejemplar, como lo fue la de Platón por Sócrates, o la de Zenón por el cínico Crates. Aunque Epicuro encontró varios maestros en su aprendizaje filosófico, ninguno satisfizo, al parecer, de modo cabal, sus exigencias. Y, a pesar de lo que debía a los libros de Demócrito, le gustaba luego proclamarse «autodidacto» (D. L., X, 13). (Acaso en el sentido de que, siendo de origen humilde, no era un filósofo de escuela, sino un *self made man*, que por sí solo había buscado el camino de la verdad.)

Su primer maestro de filosofía, en esos años de adolescencia, fue Pánfilo, un platónico. El dato resulta un tanto interesante, si consideramos la oposición del platonismo a las teorías de Demócrito. Ciertamente, la filosofía epicúrea se distingue por un claro rechazo de los postulados básicos del platonismo. Frente a la duplicidad de mundos, el sensible y el inteligible, el terreno y el ideal, Epicuro afirmará la existencia de una única realidad: la sensible, y de un único conocimiento auténtico: el garantizado por los sentidos corporales. Frente a la supuesta dualidad de cuerpo y alma, que es espiritual, trascendente e inmortal, Epicuro sostendrá que el alma es también cuerpo, y que perece como todo lo corpóreo, al disgregarse los átomos que la componen. Frente a la exigencia de unos valores éticos absolutos y la búsqueda de una utópica sociedad más perfecta, mediante el gobierno de los filósofos idealistas, de acuerdo con paradigmas fijos, Epicuro predica una moral relativa, en la que el bien no es algo en sí, trascendente, sino que está referido al placer humano, y deja de preocuparse por la consecución de un orden justo para toda la sociedad. Además, frente a la prescripción de un largo aprendizaje matemático y dialéctico, como entrenamiento y

propedeútica previa a la iniciación en la filosofía idealista, Epicuro niega la necesidad de la cultura y la educación como requisitos, y proclama la urgencia y la oportunidad en cualquier tiempo del filosofar. En el Jardín se entraba sin saber geometría. Incluso felicita Epicuro a algún adepto por haber prescindido de la educación superflua. Si Epicuro llegó al atomismo después de una etapa de estudios con un filósofo platónico, ésta le sirvió a modo de vacuna contra todo germen de idealismo[5].

Es probable que, como afirma algún testimonio, durante su primera visita a Atenas, escuchara algunas lecciones de Jenócrates, que dirigía entonces la Academia.

Jenócrates ha pasado a la historia de la filosofía como un personaje respetable, virtuoso y gris. De sus numerosos escritos no se nos ha conservado nada[6]. Pero tal vez sea interesante recordar que tanto él como su inmediato precursor como escolarca de la Academia, Espeusipo, escribieron sendos tratados *Sobre el placer*, y que en la Academia hubo una amplia discusión sobre este tema sin que se le diera una solución ortodoxa. El *Filebo* platónico muestra la complejidad de la teoría del viejo Platón sobre él. Y Eudoxo, otro discípulo, había mantenido la teoría de que el placer, que todos buscan naturalmente, es el bien supremo, lo que había motivado la razonada exposición de réplica de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro X)[7]. Es probable que en la Academia encon-

5. La oposición frente a Platón está bien destacada por Farrington en su libro *La rebelión de Epicuro*, trad. española, Barcelona, 1968.
6. Sobre Jenócrates, véase el claro enfoque de su figura en W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy V. The later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978, pp. 469-483.
7. Sobre el tratamiento de «el placer» en Platón, cf. el excelente estudio introductorio de E. Dies a su edición del *Filebo*, París, 1941 (3.ª ed., 1963), pp. LIII-LXX, y también el de A. Herrmann, *Untersuchungen zu Platons Auffassung der Hedoné*, Gotinga, 1972. Sobre Eudoxo, cf. Guthrie, o. c., pp. 463-465.

trara un joven aficionado a la discusión filosófica, como era Epicuro a su llegada a Atenas, un lugar atractivo, donde la ortodoxia idealista no era una condición imprescindible, y donde se discutían vivos problemas de moral con un espíritu abierto[8]. Parece que tanto Espeusipo como Jenócrates se ocuparon más de ética que de metafísica, y en algún respecto preludian aspectos más desarrollados por Epicuro y los estoicos, como por ejemplo con la tesis de Espeusipo que la *eudaimonía* o felicidad la consigue el sabio mediante la «ausencia de perturbación», la *aochlesía.* En todo caso, los académicos no mantenían todo el sistema de las Ideas, en parte porque el idealismo platónico era difícilmente sistemático, y ya el mismo maestro había dado un ejemplo claro de su capacidad de evolución. Más tarde, con Arcesilao, la Academia derivaría hacia el escepticismo.

Si Epicuro no pudo encontrar ya a Aristóteles, que había escapado a Calcis, pudo tal vez trabar contacto con algunos discípulos suyos del Liceo y acaso escuchar a Teofrasto y procurarse algunos libros de la escuela. Fue un mérito de Bignone el haber destacado la influencia que el pensamiento de Aristóteles ha tenido en el desarrollo de la teoría de Epicuro. Pero la investigación actual tiende a subrayar que aun Bignone se quedó algo corto en su ponderación de la influencia del Estagirita en Epicuro, que no sólo polemiza contra el Aristó-

8. Es conveniente recordar esto, porque muchos tienen una idea demasiado severa de la Academia como un centro monolítico y defensor de una feroz ortodoxia, que no parece corresponder a la realidad. Como señala Guthrie (o. c., p. 446): «Aristotle makes it plain that there was no single Academic doctrine, no orthodoxy but a wide variety of theories within it, including of course its own. As for Plato himself, the impression given is of one who wished to provide no more than general guidance, to stimulate and assist that free intercourse of minds from which alone the flame of truth could be kindled».

Sobre Espeusipo, cf. *ibid.*, especialmente pp. 468-469. Sobre Eudoxo y su teoría del placer como bien supremo, *ibid.*, pp. 453-455.

teles juvenil e idealista, sino que recoge muchas de sus enseñanzas en el campo de la ética, aunque siempre de un modo crítico [9].

En la vuelta –tanto de los epicúreos como de los estoicos– a algunas tesis presocráticas no hay un simple olvido o desconocimiento de las críticas de Platón y Aristóteles al respecto. Hay un rechazo de esas críticas, que no viene de una incapacidad intelectual ni de un cansancio teórico, sino de considerarlas inconvincentes y no definitivas. Epicuro recurre a la física de los atomistas, o retoma la posición hedonista que tiene antecedentes en el socrático Aristipo, pero lo hace defendiendo esas doctrinas desde una perspectiva que incluye las críticas aristotélicas[10].

9. Los estudios de Diano en el campo de la psicología, de Merlan sobre la concepción del placer, de Furley sobre la acción voluntaria han destacado las múltiples referencias a la ética de Aristóteles que subyacen en los análisis de Epicuro. En su amplio estudio *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, 2 vols., destacaba H. Bignone la latente polémica entre Epicuro y el Aristóteles juvenil, idealizante. Bignone suponía, como era la opinión generalizada por entonces, que Epicuro no habría tenido acceso a los escritos de madurez del Estagirita. La obra de Bignone significó un gran avance en los estudios sobre Epicuro, al ubicarlo en la teoría crítica de la historia de la filosofía. Pero hoy hay que ir más allá. No hay motivos serios para negar que Epicuro pudiera conocer los escritos tardíos de Aristóteles, e incluso que hubiera leído su *Ética a Nicómaco*. (Es muy importante a este respecto el amplio y preciso libro de P. Moraux, *Aristotelismus* I, Berlín-Nueva York, 1972.) Sobre estas influencias ha insistido bien H. J. Krämer en *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, pp. 131-220. También, de modo claro, E. Acosta, *Estudios sobre la Ética de Epicuro* (tesis inédita), ha destacado precisamente cómo en la *Epístola a Meneceo* las referencias al pensamiento aristotélico y sus críticas eran constantes. (Véase sobre esto el libro de C. García Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro*, Barcelona, 1974, pp. 173-257.)

10. Como señala J. M. Rist (*Epicurus. An Introduction*, 1972, p. 3 de la ed. de 1977): «Yet there is no clear break with the past on Aristotle's death. Many of the problems with which Epicurus became familiar during his early stay in Athens were the problems we find in Aristotle's writings; the

Platón y Aristóteles se habían mostrado muy duros en su oposición al atomismo, aunque sus críticas a Demócrito no fueran muy explícitas. Platón había silenciado el nombre del gran pensador materialista, quien, por otra parte, se quejaba de ser casi desconocido en Atenas[11]. Y no fue allí donde Epicuro trabó contacto con la filosofía atomista. Fue en Teos, una isla cercana a Colofón, donde Epicuro, ya con más de veinte años, fue discípulo de Nausífanes, que transmitía las enseñanzas de Demócrito y las de otro gran pensador de la época, el escéptico Pirrón.

En aquella ilustrada costa jonia, lejos de las presiones intelectuales de platónicos y aristotélicos, tenía su escuela Nausífanes, que había compuesto un libro titulado *El trípode*[12], acerca de las bases sensibles del conocimiento, que enseñaba la física atomista, y una teoría de las emociones basada en las de sus maestros, proponiendo como camino para alcanzar la felicidad la *akataplexía* o «inalterabilidad», algo no muy distante de la *ataraxía* o imperturbabilidad epicúrea.

Sin embargo, Epicuro no guardó de este personaje, el más decisivo en su formación filosófica y con quien trató segura-

new social and political scenedid not generate the problems so much as affect the kind of answers given them». Este hecho resulta cada vez más claro. Pienso que en algunos estudios acerca de la filosofía helenística (por ejemplo en el excelente libro de A. A. Long, *La filosofía helenística*, 1974, trad. española, Alianza Edit., 1984; en el de M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'Ellenismo*, Turín, 1977, etc.) se parte de este reconocimiento de que las filosofías helenísticas han sometido al aristotelismo a un proceso crítico y son difícilmente comprensibles sin él. (En cuanto a la actitud anterior de los historiadores de la filosofía es sintomática la actitud que muestra J. Marías en su *Historia de la Filosofía*, 1941, cf. pp. 86 y ss. de la edición de 1958. La *crisis* histórica y un cierto cansancio teórico le parecen suficientes para explicar el cambio de rumbo y la falta de rigor intelectual [!] de las escuelas helenísticas.)

11. D. L., IX, 36 = Frg. A1 de Demócrito en DK.

12. Seguramente el título procede de que aceptaba tres bases del conocimiento: la observación, la aportación de la historia y la inferencia basada en la analogía.

mente largos años, un afectuoso recuerdo, ya que luego lo calificó de «molusco», «analfabeto», «bribón» y «prostituta». Tal vez el motivo de tan violenta reacción verbal fue una fuerte decepción personal, al advertir las incongruencias entre la doctrina y la conducta de Nausífanes. Tal vez, como sugiere Rist, «peor que un oponente, Nausífanes era, en términos ideológicos, un desviacionista». Epicuro protestaba contra la pretensión de Nausífanes de proclamarse su maestro, y se decía autodidacto, pese a todo lo que aprendiera en Teos.

Desde la Antigüedad se hicieron famosos los términos insultantes con que Epicuro motejó a los filósofos más distinguidos. A Platón lo apodó el «dorado» o el «áureo» (en recuerdo de la división de los hombres postulada en la *República*, donde se dice que los filósofos pertenecen a la «raza de oro») y a los platónicos de «aduladores de Dioniso» (aludiendo al tirano de Siracusa y a los afanes políticos de los académicos); a Aristóteles de «juerguista» y de «mozo de botica» o «vendedor de drogas»; a Protágoras de «portafardos» y «escribiente de Demócrito»; a Demócrito de «discutidor de bobadas» (jugando con su nombre, le llamaba *«lerócrito»);* a Pirrón de «inculto» e «ineducado»; a Heráclito de «barullero»; a los astrónomos de Cízico de «enemigos de Grecia» y a los dialécticos de «destructores».

Es probable, sin embargo –como señala D. Sedley en un ágil comentario[13]–, que estos epítetos, citados en su contexto originario, no tuvieran el fuerte matiz despectivo con el que se han transmitido, y que este amontonamiento de improperios atribuidos al filósofo proceda de la malévola colección de citas de un escrito de Timócrates, un renegado del epicureísmo que ofreció algunos datos para la calumnia de sus adver-

13. D. Sedley, «Epicurus and his professional rivals», pp. 119-159, de *Études sur l'épicurisme antique (Cahiers de Philologie I,* publicación de la Universidad de Lille, 1976). Sobre otros datos informa el artículo de A. Laks, ya citado, en la misma revista.

sarios. Así, por ejemplo, los adjetivos aplicados a Aristóteles y a Protágoras podían referirse a algunas noticias de sus biografías a propósito de ciertos oficios desempeñados por estos filósofos en su juventud; la «falta de educación» de Pirrón difícilmente podía haber sido aludida por Epicuro como una falta grave; y en otros casos la adjetivación parece tener un matiz irónico, y acaso hasta una nota de humor, que le resta importancia.

Queda en pie, no obstante, la dureza de los calificativos aplicados a Nausífanes como testimonio de una ruptura violenta. Y el hecho, reconocido por toda la tradición doxográfica antigua, del distanciamiento entre Epicuro y los demás filósofos de su época. De entre los antiguos decía preferir a Anaxágoras y a Arquelao, el maestro de Sócrates (aunque no sabemos bien los motivos de tal preferencia). Que un buscador de la serenidad de ánimo, como era Epicuro, se exprese con esa vehemencia refleja, creo, el carácter ético que tiene su censura. Lo que está muy claro en el caso de Nausífanes, y se trasluce también en otros casos. Decía de Nausífanes (D. L., X, 7): «Dejémosle. Pues ése conservaba entre los dolores de parto la arrogancia sofística de su lengua, como otros muchos esclavos». Es decir, el atomismo y todo su saber teórico no le habían servido a Nausífanes para liberarse de la esclavitud de espíritu y de la jactancia que son el lote de la mayoría, de quienes no han aprendido que la misión del verdadero filosofar es la serenidad de espíritu y la felicidad cotidiana.

Fue después de abandonar a Nausífanes cuando, a sus treinta y dos años, Epicuro estableció su propia escuela de filosofía, primero en Mitilene, luego en Lámpsaco, y finalmente en Atenas.

«Durante algún tiempo filosofó en compañía *[epimixía*, "intercomunicación"] de otros filósofos, pero luego se retiró a un ámbito privado, fundando la escuela que lleva su nombre», cuenta Diógenes Laercio (X, 2).

No sabemos si esa retirada a un ámbito privado, al margen de las discusiones filosóficas callejeras, data de la llegada de Epicuro a Atenas y de la adquisición de su casa y el jardín. Es muy probable que Epicuro, que llega con treinta y cinco años y algunos amigos fieles, un tanto escarmentado de las andanzas y dificultades de años pasados, y sin ambiciones políticas de ningún tipo, haya decidido muy a gusto esa separación del bullicio ciudadano y de las polémicas escolares. Es éste un rasgo que distingue a la escuela del Jardín de la de los estoicos, predicadores del Pórtico Pintado, la *Stoa Poikile,* en pleno centro de la ciudad, donde Zenón dará sus charlas y colectará discípulos unos años más tarde.

El jardín distaba poco de la casa donde se reunían y donde convivían los discípulos. «El sabio amará la campiña», decía Epicuro, según Diógenes Laercio, e indudablemente la paz de ese huertecillo, cuyas habas servirán de alimento a los fieles durante el asedio de Atenas de unos años después, resulta un lugar de conversaciones y pláticas sencillas y afectuosas. Y es significativo que el «Jardín» haya pasado a designar a la escuela. Era, sin duda, un retiro apacible en una ciudad frecuentemente agitada y empobrecida, de ilustres recuerdos y de apasionados vaivenes políticos, y una escuela de pensadores modesta, en competencia con el Liceo y la Academia de amplia reputación, en el centro intelectual por excelencia del mundo griego[14].

En esa escuela se admitían personas de todas las clases sociales, incluso mujeres, tanto de vida libre, como la cortesana Hedeia, cuanto de conducta honesta, como Temista, la espo-

14. Cf. M. L. Clarke, «The Garden of Epicurus», en *Phoenix* 27, 1973, pp. 386 y ss. A propósito de la organización interna de la escuela y la distinción entre varios grados de profesores y discípulos trazó De Witt una serie de distinciones que me parecen un tanto fantasiosas. Cf. sobre el tema el artículo de A. Tuilier, «La notion de *philía* dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme», en *Actes du VIII Congrès G. Budé,* París, 1969, pp. 318-329.

sa de Leonteo, y también esclavos, lo que resultaba un tanto escandaloso. También los tres hermanos del fundador cofilosofan con él. Los discípulos conviven en un ambiente afectuoso y fraternal, celebran comidas en común, y festejan el día veinte de cada mes, en conmemoración del natalicio de Epicuro[15]. Los fragmentos que nos han llegado de la correspondencia de éste y sus discípulos muestran el cariño con el que se tratan, y el clima de cordial amistad que su círculo cultiva[16].

Con una salud precaria, pero con un buen humor constante[17], Epicuro envejece allí, y escribe muchísimo. Sus escritos ocupaban más de trescientos rollos de papiro, cuenta Diógenes Laercio. Polemiza con otros filósofos, aunque sin citarlos directamente, y compone, a modo de breviarios de su doctrina, las cartas, lo único que hemos conservado de cierta extensión –de tan numerosa obra–, gracias a la cita literal de Laercio.

En torno al Jardín comienzan pronto las habladurías y la calumnia, a la que los chismosos atenienses y los criticones estudiosos de filosofía son propensos. Se cuenta que Epicuro «de joven hacía con su madre la ronda de las casuchas (de Samos) para recitar conjuros y fórmulas de purificación», «que ayudaba a su padre a enseñar a leer por un mísero salario», que «había prostituido a uno de sus hermanos y él vivía con la hetera Leoncion» y «que exponía como propias las doctrinas

15. K. Alpers, «Epikurus Geburstag», en *Museum Helveticum*, 25, 1968, pp. 48 y ss.
16. D. Laercio, X, 16-21, nos ha transmitido su testamento, cuyas instrucciones prevén la continuidad de la escuela y las alegres celebraciones de su aniversario, y testimonian otra vez la cordialidad de las relaciones entre sus miembros. Ver también los frgs. de la abundante correspondencia de Epicuro en la edición de G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, pp. 421-476.
17. Cf. A.-J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, trad. española, Buenos Aires, 1960, pp. 21 y ss. Sobre los discípulos en el Jardín, cf. también J. M. Rist, o. c., pp. 7 y ss.

de Demócrito sobre los átomos y de Aristipo sobre el placer», además de otras habladurías acerca de la vida de continua juerga que, según los malpensantes, era fácil imaginarles a los inquilinos de aquella singular escuela de filosofía que proclamaba, en su mismo dintel, que allí reinaba constantemente el placer.

Sin embargo, los testimonios de sus íntimos y las noticias transmitidas directamente nos hablan de una vida muy frugal, de pequeñas alegrías cotidianas. «Envíame –le escribe Epicuro a un amigo– un tarrito de queso, para que pueda darme un festín de lujo cuando quiera.» Los placeres de estos pequeños lujos, la alegría del progresar en el estudio de la Naturaleza, y el recuerdo agradecido de los momentos felices del pasado animaban los días de Epicuro, que a veces no podía abandonar su lecho de enfermo. Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomiendan la mesura y la conciencia de los límites humanos. Gozar al máximo de lo dado, ya que la Naturaleza nos ha dejado siempre al alcance la posibilidad de una felicidad terrena sencilla, y contrarrestar los embates de la Fortuna inconstante con la fuerza del espíritu, con el recuerdo y la imaginación, son consejos que Epicuro ha dado no sólo en su teoría, sino también a través de su ejemplo personal. «Si se compara la vida de Epicuro con la de los demás, en lo que se refiere a dulzura y a una total independencia, se creería escuchar una leyenda», dice una vieja sentencia, atribuida a Hermarco (SV 36). Como otros enfermos, como Nietzsche o W. James, Epicuro sentía un entusiasmo sincero por los goces que cada día nos regala. Como apuntó con su fino sentido habitual el mismo Nietzsche, hablando de él: «Sólo alguien que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de unos ojos ante los que se ha encalmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de su superficie y esa epidermis marina de mil colores,

delicada y estremecida; nunca antes se presentó una moderación tal de la sensualidad» (*La gaya ciencia*, máxima 45).

La *Carta a Idomeneo* refleja bien, en su escueto y urgente testimonio, ese talante del Maestro: «Mientras transcurre este día feliz, que es a la vez el último de mi vida, te escribo estas líneas. Los dolores de mi estómago y vejiga prosiguen su curso, sin admitir ya incremento su extrema condición. Pero a todo ello se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas. Tú, de acuerdo con la disposición que desde joven has mostrado hacia mí y hacia la filosofía, cuídate de los hijos de Metrodoro».

3. LA FINALIDAD DEL FILOSOFAR

Función utilitaria del filosofar y de los saberes científicos

Para Epicuro la filosofía es, mucho más que un teorizar y un saber objetivo, una actitud personal, una actividad que proporciona felicidad a la vida; que, a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma. Filosofar es, no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante. Desde esta perspectiva enfoca el filósofo la función salvadora que tiene su profesión, y desde este punto de vista el filosofar es una *praxis* ineludible. La filosofía es una «especie de saber para la vida» *(techne tis peri ton bion)* «y por eso decía Epicuro que la filosofía es una actividad que con palabras y razonamientos proporciona una vida feliz» (frg. 219 Us.).

Siendo una actividad *(enérgeia)*, es a la vez una actitud ante el mundo, que proporciona a la persona una disposición anímica fundamental para el vivir cotidiano, y hace del filósofo ese hombre dichoso que es, en el terreno de lo práctico, el auténtico sabio *(sophós)*. Porque, como señala Diógenes de Enoanda, «lo fundamental de la felicidad es la disposición

[del ánimo] *(diáthesis)* de la que somos dueños»[1]. «De modo que el que ha llegado una vez a hacerse sabio ya nunca adquirirá la disposición contraria. Ni la fingirá a gusto.» (Diógenes Laercio, frg. 222a Us.)

La comparación de la filosofía con la medicina refleja muy bien esa su condición utilitaria, de una ciencia al servicio de la vida, del individuo: «Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma» (frg. 221 Us.). Por lo tanto no es su vana apariencia sino la dedicación real a filosofar lo que nos beneficia. «No hay que simular filosofar, sino filosofar realmente. Porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos de verdad» (SV 54).

Esta concepción del filosofar como una búsqueda del remedio para la salud del alma tiene, en el pensamiento griego, claros precedentes. También para Sócrates era la filosofía una *therapeia tes psyches*, «un cuidado del alma», de modo que esa terapéutica espiritual resultaba ser función del auténtico filósofo en medio de una sociedad enferma de falsos ideales y de creencias irrazonadas. Ahora Epicuro vuelve a insistir en ello con firme énfasis: frente a una sociedad perturbada por la angustia, el temor y la servidumbre, el verdadero filósofo aparece como el psiquiatra que posee un potente fármaco en su razonar y actuar que le libera de la enfermedad colectiva y le conduce a la cordura, a la felicidad junto con la sabiduría.

Ya el sofista Antifonte había definido su arte de curación «por la palabra» como una *techne alypías*, una «técnica de evitar el dolor»[2], expresión que no desentonaría tampoco aplicada a la doctrina epicúrea. El filósofo se sobrepone a los dolores del ánimo, a las angustias, temores, inquietudes, e in-

1. Frg. 54 Grilli.
2. Cf. Guthrie, *A History of Philosophy III*, Cambridge, 1969, pp. 290 y ss.

cluso a los dolores de la carne, mediante la fortaleza de su disposición anímica. Practica un «arte de vivir» que le da una existencia serena, una *eudaimonía* constante, que rivaliza con la felicidad de los dioses. De modo muy sintomático, tanto para los epicúreos como para los estoicos, el filósofo no es sólo el buscador impenitente de una sabiduría para la vida, sino el que sabe vivir con su saber. El *philósophos* es así el *sophós;* no sólo persigue un ideal teórico, sino que realiza en su vivir ejemplar esa conducta que le distingue de los demás humanos desgraciados, y le permite «reírse de aquella que todos los demás admiten como dueña despótica: la Fortuna» *(Ep. Men.* 133). El *bios theoretikós,* o existencia dedicada a la investigación y al teorizar, queda así subordinado a una clara utilidad vital[3].

Esta actividad del filósofo, que desenmascara los falsos valores, que denuncia las trampas alienantes de una sociedad envilecida y vana, no se presenta como revolucionaria, porque el destinatario del mensaje filosófico es siempre el individuo. Sólo a la persona que decide seguir ese camino le ofrece una senda para la liberación y la serenidad. No trata, en cambio, de extirpar las causas sociales de esa alienación de los más, ni de derribar los «ídolos del foro». Los más, prisioneros de sus falsas opiniones, quedan abandonados al naufragio constante en un mundo violento, caótico, y estúpido. Como Sócrates, Epicuro desdeña la opinión general, la *doxa* popular, a la que califica de «la enfermedad sagrada», como la epilepsia (frg. 224 Us.). Y no pretende tampoco la popularidad de su doctrina: «Jamás pretendí agradar a la muchedumbre. Porque lo que a ella le complace, yo lo desconozco, y lo que yo sé, está bien lejos de su entendimiento» (frg. 187 Us.)[4].

3. Sobre el *bios theoretikós* puede verse el serio estudio de A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco romano,* Milán-Roma, 1953.

4. En el mismo sentido hay otras sentencias de Epicuro, por ejemplo, la SV 29: «Yo, al menos, preferiría proclamar con sinceridad, investigando la

Para esta liberación filosófica es necesario el conocimiento científico de la realidad. Frente a las vanas presunciones, suposiciones y supersticiones, sólo el conocimiento real de la Naturaleza nos garantiza la auténtica serenidad de ánimo, la buscada *ataraxía*. En la contemplación de la verdad última del universo no se consuma la perfección del hombre; a diferencia de Platón y Aristóteles el *bios theoretikós* del científico o del idealista no es la solución marfileña para la dicha. Pero sí que resulta de lo más valioso para la verdadera felicidad el conocer las causas reales de las cosas, que libera al estudioso de los fantasmas irracionales de las creencias angustiosas y de las esperanzas sin fundamento. «El que presta atención a la Naturaleza y no a las vanas opiniones es autosuficiente en cualquier circunstancia. Pues en relación con lo que por naturaleza es suficiente, toda adquisición es riqueza, pero en relación con los deseos ilimitados la mayor riqueza es pobreza» (frg. 202 Us.).

Conviene quizás insistir algo más en ese valor instrumental que los epicúreos dan al saber científico, precisando que no significa un menosprecio del estudio y la investigación de la realidad objetiva, sino que simplemente subordinan ese conocimiento a la finalidad de todo saber humano, que es la obtención de la *eudaimonía*. El conocimiento científico no es un fin en sí mismo, sino un medio para la liberación del ánimo.

Es curioso anotar que en esta polémica contra la autonomía de las ciencias, tal como ya existía en esta época, coinciden las varias escuelas de la filosofía helenística, con excepción de los peripatéticos. «A las ciencias y a sus cultivadores

naturaleza, lo conveniente para todos los humanos, aun si nadie fuera a comprenderme, que prestar conformidad a las vanas opiniones y cosechar el cerrado aplauso proveniente del vulgo»; la SV 81: «No libran de la turbación del alma ni producen alegría estimable la mayor riqueza que exista ni el honor y la admiración entre la muchedumbre ni ninguna otra cosa que provenga de causas indeterminadas», etc.

los filósofos echaban en cara precisamente su unilateralidad, el querer fijar los principios del universo sin una visión total de las cosas, el no tener en cuenta la ligazón que subsiste tras la ley que gobierna el universo y el fin del hombre. La doctrina del fin *(telos)* era desde luego de primera importancia para la filosofía helenística. Le importaba conocer el universo en su totalidad y no en base a investigaciones parciales de sectores singulares, conocerlo en base a principios científicos que dieran la clave del todo y, una vez conocido, preguntarse cuál era el puesto del hombre en el universo y el fin a que estaba dirigido; y no era posible conocer el fin a no ser poseyendo tales principios de lo real. Importaba, en una palabra, obtener la continuidad entre la física y la ética»[5]. Epicuro insistirá en la importancia del conocimiento científico de la Naturaleza para rechazar las supersticiones, por ejemplo, acerca de la divinidad de los astros, defendida por los platónicos y por la creencia popular.

Es cierto que dice (MC 11): «Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros, y además el desconocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza *(physiología)*». Y agrega –en la MC 12–: «No resulta posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo y perder así el recelo ante algunas de las creencias de los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no es posible recoger placeres puros». La *physiología* revela así su carácter utilitario. Pero su valor no es pequeño, si se reconoce que es un conocimiento necesario para la obtención de los placeres más auténticos y si resulta una condición indispensable para acceder a esa serenidad de espíritu que caracteriza al sabio.

«El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura *(paideia)* por

5. M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'Ellenismo*, p. 17.

la que disputa la masa, sino personas firmes, independientes, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias fortuitas» (SV 45).

Epicuro dedicó una gran parte de su obra al estudio de los fenómenos naturales, y a su explicación según los principios del atomismo, en el cuadro de una concepción materialista de la realidad. Buen testimonio de ese interés son, de un lado, las dos *Epístolas* (a Heródoto y a Pítocles), que se ocupan del mundo físico, y su amplísima obra *Peri Phýseos,* en treinta y siete libros, de la que los fragmentos recuperados en papiros muestran que era de una notable profundidad y seriedad. Junto a este aprecio, la escuela epicúrea se caracteriza por un cierto desinterés hacia otro tipo de saberes, más formales, como los de tipo matemático, tan gratos a Platón y sus seguidores, y los de la Lógica, tan desarrollados por Aristóteles y por los estoicos.

El rechazo de la *paideia* y de los saberes culturales

Las causas de la infelicidad cotidiana y general de los hombres no radican, para Epicuro, ni en su constitución ni en la de la naturaleza que los rodea, sino en «las vanas opiniones», en la desviación de nuestro fin natural (que es la obtención del placer, que la naturaleza ha dejado a nuestro alcance), forzada por el contexto de la sociedad. Son las vanas opiniones, los vanos e ilimitados deseos, y las vanas palabras y promesas lo que arrastra a los insensatos a una existencia desasosegada y atormentada por mil vanos fantasmas. Es significativa la frecuencia con que en los escritos de Epicuro aparece el adjetivo *kenós,* «vano, vacío», calificando a términos como «deseo» *(epithymía),* «opinión» *(doxa)* y «expresiones» *(phonaí).* Equivale, claro está, al adjetivo *pseudés,* «falso», pero tiene una connotación especial: tras esos deseos, opiniones y palabras no hay nada real. La visión de lo desacertado como algo

vacuo responde a esa concepción de la sociedad y de la cultura que ella segrega como una deformación encubridora de la realidad. La sociedad mistifica, en su retórica habitual, lo auténticamente natural y dificulta así el acceso del individuo a la felicidad.

Por eso el epicureísmo se enfrenta a la cultura tradicional sin ambages. No tanto a la cultura como progreso material, y como logro civilizador –que los epicúreos aceptaban plenamente, y en esto se distingue su rechazo del predicado por el cinismo–, sino a la *paideia* como repertorio de ideales y normas de conducta. El ataque epicúreo se dirige directamente contra la cultura helénica, y contra la educación tradicional como vehículo de transmisión de los valores culturales. La *paideia*, que otros consideraban como la más alta consagración de la aportación civilizadora de la historia griega, es rechazada por Epicuro, como algo superfluo para la felicidad individual. Y ni siquiera la admite como propedéutica para la filosofía, como habían hecho Platón y Aristóteles. Desde ese objetivo la *paideia* resulta una mera «distracción». Diógenes Laercio recuerda que Epicuro hacía un juego de palabras al respecto: «llamaba a la *agogé* ("educación") *diagogé* ("distracción, diversión")»[6]. Son bien conocidos dos fragmentos en que el Maestro exhorta a dos jóvenes al cultivo de la filosofía, diciendo:

«Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda educación –*paideia*–, te entregaste a la filosofía» (frg. 117 Us.).

«De cualquier educación –*paideia*–, hombre feliz, huye desplegando la vela más rauda» (frg. 163 Us.).

6. Es muy interesante, sobre este tema del desprecio epicúreo de los saberes culturales, lo que los griegos llamaban *enkyklia mathémata*, el comienzo de la obra de Sexto Empírico *Adversus Mathematicos* («Contra los estudiosos»), donde se empieza por advertir la coincidencia entre Epicuro y los escépticos en este terreno. Cf. la excelente traducción italiana e introducción de A. Russo, *Sesto Empirico. Contro i matematici*, Bari, 1972.

Epicuro piensa que los valores propagados por la educación están fundados en pautas culturales que no conducen a obtener el *telos* natural de la vida, la felicidad serena en el placer. Baste recordar que la ética tradicional estaba basada en una competición continua, en la que la virtud se sometía a un esforzado *agón*, un enfrentamiento por obtener el primer premio, como en los certámenes atléticos. La *areté* («virtud» pero también «excelencia») que se premia con la aprobación social y la admiración popular no consiste sólo en «ser bueno» en tal o cual respecto, sino en «ser mejor». Y las recompensas al que posee y demuestra esa *areté* son la buena reputación, la fama y la preeminencia política, cosas que como tantos honores mundanos no le parecen a Epicuro muy valiosas.

«Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de obtener es lo que reclama el dolor en su carencia y lo que deja colmada una vida entera, de modo que para nada necesita de todo cuanto entraña luchas competitivas» (MC 21).

Al rechazar el triunfo social y la competencia en el empeño por ser el mejor, el viejo ideal de la ética aristocrática cantado ya por Homero, rechaza una de las bases de la moral tradicional. A este sentir responde el famoso eslogan epicúreo del *lathe biosas*, «pasa desapercibido mientras vivas»[7], un lema que resultaba entonces mucho más escandaloso y menos inocuo de lo que ahora a nosotros, perdidos entre los miembros anónimos de una muchedumbre solitaria y cosmopolita, nos

7. El verso de Horacio (*Ep.* I, 17, 10): «Nec vixit male qui natus moriensque fefellit» («No vivió mal quien al nacer y al morir pasó inadvertido») da otra versión concisa del precepto. El sentir tradicional está bien representado por el ensayo que escribió Plutarco, a cinco siglos de distancia, contra la máxima epicúrea: *Acerca de si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»*, donde amontona argumentos en contra de tan inmoral consejo, según su perspectiva conservadora.

puede parecer a primera vista. En este abandono de la sumisión a la valoración social de la conducta hay un eco de los desengaños de la época. ¿Qué respeto podía tenerse a la apreciación popular que ensalzaba a individuos como Demetrio Poliorcetes, y que se sometía a las más varias presiones de los tiranos de turno para llegar a proclamarlos como dioses? ¿Acaso la condena de Sócrates no había sido la más escandalosa prueba de la incompetencia de la gente en cuestiones de decisión moral? Los cínicos, por otro lado, habían ya abierto el camino para la ruptura con toda la moral tradicional. Y los escépticos no eran en el plano teórico, al menos, más respetuosos con la moral tradicional.

En relación con este rechazo de la *paideia* está también el consejo de renunciar a cualquier ocupación política. Conviene también ahora recordar que para un ateniense la dedicación a la tarea ciudadana era el oficio característico del hombre libre[8]. Cierto que las circunstancias contemporáneas, a que ya hemos aludido, habían llevado ese ideal a una grave crisis, como consecuencia de los repetidos reveses de la democracia y por la disensión social y el distanciamiento de las clases en una ciudad empobrecida. Con su apartamiento de la actuación política Epicuro testimonia el individualismo creciente de la época helenístico-romana, en la que la mayoría de los ciudadanos renunciarán a sus tareas cívicas progresivamente, por el fracaso de sus convicciones y por la falta real de libertad.

El sabio, según Epicuro, «no hará politica» (Diógenes Laercio, X, 119). El mismo Epicuro «por un exceso de honestidad se abstuvo de la política» (D. L., X, 10). Para conseguir la serenidad es un estorbo el preocuparse en ese te-

8. Sobre este tema un buen libro de conjunto es el de J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt, 1975, que señala muy claramente cómo Aristóteles es el último filósofo que defiende una educación al servicio de la *polis*, y el nuevo enfoque de la época helenística.

rreno. «Hay que liberarse de la cárcel de los intereses culturales y de la politica» (SV 58)[9].

La renuncia al quehacer político

Mas conviene, probablemente, que hagamos un alto en nuestras consideraciones, e intentemos perfilar y matizar un poco este rechazo de las instituciones sociales por parte de los epicúreos. Su menosprecio de las obligaciones sociales no signi-

9. Creo, con todo, que es un tanto exagerado el comentario de P. Nizan (o. c., p. 20), cuando escribe: «Cuando Epicuro dice que el sabio no hace política (D. L., X, 119), es necesario interpretarlo al pie de la letra, entender que él no juega ningún papel en la *polis*, no se casa, no vota, rehúsa los favores, las magistraturas y vive sólo para sí. Epicuro teme a esa multitud ateniense víctima de una salvaje lucha por la vida».

De otro lado, como advierte el mismo Nizan (o. c., pp. 35-6), «El retiro epicúreo es mucho menos anacorético que cenobítico, y el elogio apasionado de la amistad lleva a la institución de las comunidades epicúreas. Aparentemente bien pueden parecerse a las sociedades de amigos, a aquellas "heterías" que se habían multiplicado un poco por todas partes en el mundo griego, a medida que las grandes instituciones colectivas, como la familia y la ciudad se derrumbaban, pero en realidad eran el germen de un nuevo orden humano. La identidad de los fines personales que cada uno de sus miembros perseguía y una cierta complicidad en la búsqueda de la felicidad, daban a estas pequeñas sociedades una unidad espiritual». Esto último emparenta a la comunidad epicúrea con ciertas sectas religiosas más que con las «heterías» o con ciertos círculos filosóficos, que defendían intereses de clase o una orientación científica definida.

«In morale come in fisica occorre liberarsi dei fantasmi, sostituire vecchi legami che non significano piu niente (stato, famiglia, citta) con nuovi fondati sulla libera scelta e l'umanita piu schietta», comenta P. Innocenti (*Epicuro*, Florencia, 1975, p. 18). Aunque esto es válido en conjunto, no me parece probable que Epicuro hiciera un ataque explícito a formaciones naturales como la familia. De hecho lo de que «el sabio no se casará» es una conjetura textual; había epicúreos casados, el mismo Epicuro mostró siempre el mayor afecto por su madre y sus hermanos, y exhortaba a los demás a cuidarse de los familiares de otros miembros, como, por ejemplo, de los hijos de Metrodoro, muerto ya, en su última carta.

fica un rechazo total de éstas ni una postulada regresión a lo primitivo. Epicuro no creyó en el mito del salvaje feliz ni en la mayor felicidad de los tiempos pasados. Intentó, sí, liberar al individuo de cargas sociales y de la sumisión a unos valores que estimaba como falsos. La sociedad era para él una fábrica de vanas opiniones, que amenazaban la dicha personal al someterla a la conquista del honor y las riquezas, al esclavizar la conducta humana en aras de unos ideales competitivos que no traían consigo ni el placer del cuerpo ni la serenidad del ánimo. La liberación de esas imposiciones sociales para el disfrute continuo de un hedonismo prudente es lo que quiere Epicuro. Por eso denuncia como falsos los valores retóricos de un mundo en crisis, pero no niega, en absoluto, la contribución de la vida civilizada en orden a una mayor felicidad[10].

A este respecto conviene recordar cómo Epicuro se enfrentó siempre a las tesis extremadas de los cínicos, debeladores encarnizados de toda manifestación cultural y de toda institución represiva. Diógenes y familia fueron, con su mordaci-

10. «La felicidad y la dicha no la proporcionan ni la multitud de riquezas ni la dignidad de nuestras ocupaciones ni ciertos cargos ni poderes, sino la ausencia de sufrimiento, la mansedumbre de nuestras pasiones y la disposición del alma que ha delimitado lo que es por naturaleza» (frg. 548 Us.). Epicuro recomendaba a los hombres «huir del gobierno ciudadano como daño y perturbación de la felicidad» (frg. 552 Us.). Sin embargo, estaba dispuesto a conceder que para quienes por su carácter natural eran amantes de la gloria y los honores podía resultar mejor dedicarse a la política que vivir frustrados en la inactividad (frg. 555 Us.). Plutarco se escandaliza también de esta apreciación, que considera que puede dedicarse a la política quien esté necesitado de tales desahogos como si tuviera un defecto de carácter. Usener no recoge la réplica de Plutarco, que es interesante y refleja, además, lo que insinúa la cita de Epicuro (cf. *Sobre la tranquilidad de ánimo*, 465 F.).

En este consejo de retirarse de la política, de rebelarse contra el servicio al Estado como tarea esencial de la vida social, hay, por otra parte, un principio revolucionario, si bien los epicúreos no pretenden generalizarlo a todos, sino tan sólo a los verdaderamente filósofos, los *happy few* del Jardín.

dad y su desvergüenza programática, los más feroces enemigos de la sociedad. Pero Epicuro rechazaba el cinismo. «El sabio no practicará el cinismo.» «Ni se hará mendigo» (D. L., X, 120). Hay unos márgenes para la vida placentera que el cínico, bárbaro y brutal en su ascetismo heroico, conculca. «También la frugalidad tiene su medida; el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su falta de moderación» (SV 63). El bestial apartamiento de las normas civilizadas, el escándalo constante, el desafío valiente de los cínicos, no es una garantía para la felicidad buscada. Cierto que, al pronto, el cínico parece haber logrado un máximo de autarcía, en su independencia absoluta de todo lo que le rodea, pero no un máximo de placer. Claro que el cínico habría replicado que él tampoco necesitaba del placer para ser feliz.

En todo caso Epicuro rechaza los extremos: se opone al ideal platónico del filósofo que sacrifica su bienestar para ordenar la sociedad –a ese sueño de Platón, fracasado en su intento de fundar una sociedad mejor de acuerdo con los principios de un orden trascendente, a ese anhelo de subordinar la felicidad del individuo a la justa estructuración de la sociedad–, y se opone también al desarraigo total y a la regresión al mundo de la animalidad y el desorden natural de los cínicos. También Platón es un personaje patético, como Aristóteles, si se le mira desde cierta perspectiva: es como el escapado de la Caverna que, después de haber visto la luz y los seres reales, vuelve atrás para adoctrinar a sus compañeros de prisión, sacrificando su posible ventura en un mundo superior para arrostrar las burlas y los resentimientos de los que permanecen enclaustrados en las sombras. Epicuro, desde luego, no creía en ese mundo superior de las Ideas platónicas, sino que negaba su posibilidad; creía, sin embargo, que el filósofo alcanzaba el conocimiento de lo real y que eso le deparaba la base segura para ser feliz; pero no postulaba que debiera arriesgar su tranquilidad intentando remediar los descarríos

de la sociedad ni la torpeza de los más, alienados en un mundo de falsos ideales. No intentaba una subversión de los valores establecidos por medio de una revolución de masas, ni siquiera por una utópica ascención al poder de los filósofos de su secta. Renunciaba a toda competición por adquirir poderes, riquezas y éxitos sociales –objeto de deseos ni naturales ni necesarios según él– y no postulaba utopías de ningún tipo. No quería arriesgar la felicidad personal, actual, al alcance de la mano, por nada.

Tras esa postura desencantada del filósofo que se abstiene de actuar y aun de teorizar sobre política laten los fracasos de otros filósofos, platónicos y aristotélicos, que intentaron en vano una reforma de la sociedad. Pero mientras en ciertos momentos algunos filósofos proclaman su fe en un orden social –ya existente, ya utópico pero realizable en cierta medida, por el que vale la pena luchar e incluso morir–, en otros momentos, bajo las dictaduras y las tiranías, cunde la sospecha de que todo esfuerzo ilustrado por remediar la situación política es un empeño desesperado y necio, sacrificio inútil de una posible dicha individual a un difuso monstruo colectivo, tiempo perdido. Más vale retirarse de ese juego turbio de la política y reducirse a una vida privada, a ser un mero particular, a vivir como un *idiotes*, según el término griego, al margen del bullicio público. Al margen del Jardín los viejos ideales, las palabras retumbantes, se van degradando en retórica barata. El retiro de la vida pública, para acogerse al marco de un grupo social más restringido, el de una comunidad de amigos basada en la amistad y en la camaradería del filosofar, es un intento de centrar la felicidad en un eje individual, resignándose a ese aislamiento, como quien se amputa un miembro cangrenado. La vida retirada –«¡qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y busca la escondida senda...!»– es una garantía y una cautela. En oposición a los cínicos y a los estoicos, que intentarán endurecerse hasta ser capaces de resistir todos los dolores sin pestañear, los epicúreos, sensibles y nada trági-

cos, prefieren rehuir las oportunidades de sufrir[11]. Renuncia, pues, a la escena, recogimiento en el albergue tranquilo, desde donde el sabio puede gozar oteando el turbulento oleaje de la vida pública, como bien lo expresa Lucrecio (al comienzo del libro II de *De rerum natura)*[12].

11. Esta oposición de talantes ya la destacó con su habitual agudeza F. Nietzsche *(La gaya ciencia,* máxima 306): «El epicúreo elige para su uso las situaciones, las personas, incluso los sucesos que convienen a su constitución intelectual, constitución extremadamente irritable; y renuncia a todo el resto, lo que quiere decir a casi todo: sería un alimento demasiado fuerte para él, demasiado pesado. El estoico, por el contrario, se ejercita en tragar piedras y gusanos, conchas, escorpiones, y en ignorar el asco; es preciso que su estómago acabe por ser indiferente a todo lo que el azar de la existencia pueda arrojarle; el estoico recuerda esos sectarios árabes, los *aissaouas* que se encuentran en Argel; le gusta tener como esos insensibles un *público* de invitados que aplauden el espectáculo de su insensibilidad, ese público cuya presencia desaconseja el epicúreo. ¿No se retira éste a sus "jardines"?». (Sobre esta interpretación nietzscheana de Epicuro, cf. S. Kofman, *Nietzsche et la scene philosophique,* París, 1979, pp. 189-224.)
12. Me permitiré recordar esos espléndidos versos:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Suave etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa tua sine parte pericli.
Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena
despicere unde queas alios passimque videre
errare, atque viam palantis quaerere vitae,
certare ingenio contendere nobilitate
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
O miseras hominum mentes, o pectora caeca!
Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest! Nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit; mensque fruatur
iucundo sensu cura semota metuque?

(De rerum natura, II, 1-19)

La autosuficiencia individual del filósofo

Vistos, sin embargo, desde otra perspectiva, esa renuncia a la contribución en favor de una sociedad mejor y el apartamiento de todas las tareas cívicas y políticas asumen un valor más positivo. Esa renuncia es un requisito para la independencia del filósofo, que trata de reducir al mínimo la dependencia del exterior. En eso coinciden casi todos los pensadores del momento; tanto cínicos (con su habitual paroxismo), como escépticos, como los primeros estoicos (que más tarde llegarán a hábiles componendas sobre este tema), como los epicúreos, predican esa retirada de los bullicios y afanes mundanos. Hay en eso un deseo de salvaguardar la serenidad del sabio, reduciendo al mínimo los contactos con todo aquello que queda al arbitrio del azar, de la inconstancia e insensatez de las masas, y, en definitiva, está al margen del poder del individuo. Más tarde el estoico Epicteto hará famosa su sentencia sobre que no debemos preocuparnos más que de las cosas que dependen de nosotros *(Ta ep'hemín)* y despreocuparnos del resto. Pero en esto estaban de acuerdo los filósofos del período helenístico. Para asegurar la felicidad del sabio había que postular su autosuficiencia *(autárkeia)*[13]. De lo contrario, si era un juguete en manos de poderes extraños, si estaba sujeto a los vaivenes de la inconstante Fortuna, la *eudaimonía* no estaría a su alcance, sino que sería un hecho fortuito e inestable. Todas aquellas ocupaciones en que el éxito no estaba en poder de uno mismo debían ser declaradas como indiferentes; el bien y el mal estaban sólo en el dominio moral, por tanto, en lo que depende de uno mismo. La autar-

13. Sobre la historia de este concepto, y su boga en los finales del siglo IV a.C., cf. el capítulo que le dedica J. Ferguson: «The triumph of autarcy» en su *Moral Values in the Ancient World*, cit. En relación con la autosuficiencia de los cínicos, cf. A. N. M. Rich, «The cynic conception of AYTAPKEIA», cit.

cía o autosuficiencia significa también autarquía *(autarchía)*, es decir, un poder absoluto de gobierno, el gobierno de uno mismo, y con ello plena libertad de acción. Sólo en el reducido campo de la acción individual que renuncia a proyectos colectivos de alcance político inmediato puede asegurarse el éxito del filósofo, que no quiere dejar a la *Tyche* el más mínimo resquicio para herirle. Como remedio medicinal contra una existencia amenazada por mil dolencias la filosofía helenística prescribe una cautelosa dieta social[14]. «La autosuficiencia es la mayor de las riquezas» (frg. 476 Us.), «El mejor fruto de la autarcía es la libertad», dice Epicuro (SV 77). En relación con esta autosuficiencia conviene ser temperantes, moderados en nuestros deseos, parcos en necesidades, y desprendidos respecto a las cosas externas. Eso ya lo habían recomendado otros filósofos. Citemos, por ejemplo, algunas bellas sentencias de Demócrito: «La vida en el extranjero enseña la autosuficiencia: un plato de cereales, un lecho de paja son los remedios más placenteros para el hambre y el cansancio» (frg. 246 DK), «El azar es generoso pero inconstante; la naturaleza, en cambio, es autosuficiente, y vale más ella, con sus dones pequeños pero seguros, que las mayores promesas de la esperanza» (frg. 176 DK).

Tanto Platón como Aristóteles habían combatido la idea de que el individuo pudiera ser autosuficiente; el hombre, para ellos, es fundamentalmente un miembro de la *polis*, y sólo la ciudad es «autosuficiente». Sólo un animal o un dios puede gozar de esa independencia y obtener su felicidad despreocupándose de los demás. A diferencia de los cínicos, que, ciertamente, se proponían como modelos de independencia feliz a algunos animales –Diógenes veía en el ratón que comía sus migajas un paradigma de euforia y jovialidad–, los epicúreos

14. Me parecen excelentes las páginas que a este fenómeno dedica A.-J. Festugière en *Libertad y civilización entre los griegos*, traducción española, Buenos Aires, 1972, pp. 78-89.

no rompen las amarras con la ciudad de modo absoluto, pero limitan su colaboración, para disminuir al mínimo los riesgos de esta dependencia. Pero en todo cabe la moderación: «También la frugalidad tiene su medida; el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación» (SV 63). Creo, contra lo que han comentado a veces otros, que esa moderación del epicureísmo le permite convivir en la ciudad, y a la vez mantenerse distante. Tanto los epicúreos griegos como los romanos son, en este respecto, personajes muy distintos de los cínicos, en cuanto rehúyen cualquier enfrentamiento y escándalo callejero, y a la vez no tratan, como los estoicos, de cosechar ningún tipo de laureles públicos[15]. Epicuro recomendaba «filosofar para sí mismo» como algo distinto de «filosofar para la Hélade» (SV 76).

«Quien se prepara de la mejor manera para no depender de las cosas externas, éste procura familiarizarse con todo lo que le es posible, y que las cosas imposibles no le sean, al menos, extrañas. Y respecto a todo lo que no le es posible, lo deja al margen y marca los límites de todo lo que le resulta provechoso para su actuación» (MC 34). «Cuando ya se tiene en cierta medida la seguridad frente a la gente, se obtiene, cimentada en esta posición y en la buena provisión de recursos, la más nítida seguridad, que proviene de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre» (MC 14). Es decir, el filósofo no se acoraza en su insensibilidad, en la *apátheia* propia del cínico o del gimnosofista hindú, sino que continúa viviendo y disfrutando del marco civilizado, pero no se deja

15. Según resume D. Laercio, el epicúreo «velará por su buena fama en la medida precisa para no ser despreciado» (X, 120). Este cuidado de la buena reputación, aunque como algo secundario (para evitar molestias en caso contrario), está muy de acuerdo con esa moderación ya señalada. «Conviene que nos acompañe, espontáneo, el elogio de los demás, pero nosotros debemos ocuparnos de la salud del alma» (SV 64).

manipular. En ese sentido, «poco le ofrece al sabio la Fortuna *(Tyche)*. Sus mayores y más importantes bienes se los ha asignado su juicio y se los asigna y asignará a lo largo del tiempo de su vida» (MC 16).

La *Epístola a Meneceo* expresa esta posición con claridad:

> Precisamente consideramos un gran bien a la autosuficiencia, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, en caso de que no tengamos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más placenteramente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida costosa, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando, alguna que otra vez, accedemos a alimentos exquisitos, y nos hace impávidos ante el azar *(Ep. Men.*, 130-131).

El ejemplo de la comida que el mismo Epicuro emplea es muy claro respecto de esa moderación y ese ascetismo discreto que pueden generalizarse a otros aspectos. Las necesidades naturales son los motivos principales de dolor y placer, pero es fácil satisfacerlas. Mínimo es, al respecto, el poder de la inconstante Fortuna. En cambio, todo lo superfluo requiere infinitos cuidados. El consejo de Epicuro es sencillo: gocemos de lo que nos es dado, pero distingamos bien entre lo más importante y lo accesorio, y sepamos pasarnos sin esto cuando no nos lo ofrezca la ocasión, sin molestarnos ni añorarlo.

«Ante las necesidades de la vida el sabio, que ha hecho sus cálculos, sabe más repartir que tomar para sí. De tal calidad es el tesoro de autosuficiencia que ha encontrado» (SV 44). «Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser asunto fácil de conseguir sin servilismos al vulgo y a los

poderosos, pero ya lo posee todo en su continua liberalidad. Y si, por casualidad, lograra muchas riquezas, fácil le sería repartirlas razonablemente para obtener la benevolencia del vecino» (SV 67).

Esa *autárkeia* no es absoluta, pero es muy fácil de lograr. El sabio epicúreo no es ni un fakir ni un egoísta radical. Esa autosuficiencia no está reñida con un cierto amor al prójimo (más amable como persona que como miembro de la muchedumbre), ni tampoco con el elogio de la amistad, como fuente de la más perfecta felicidad (como veremos más adelante).

4. CARÁCTER SISTEMÁTICO DE LA TEORÍA EPICÚREA

Ya a primera vista destaca en la filosofía de Epicuro más la coherencia que la originalidad. Recoge, en una hábil síntesis, teorías bien conocidas de otros pensadores griegos: el atomismo de Leucipo y Demócrito para explicar la constitución material del universo, el hedonismo de Aristipo de Cirene, el empirismo en la teoría de la percepción derivado de Aristóteles, y la búsqueda de la serenidad de ánimo, la ataraxía, de los escépticos. En su rechazo de la política y la educación coincide, como hemos apuntado, con los cínicos, los escépticos y los primeros estoicos. Sin embargo, lo importante es lo ajustadamente que armoniza, en un sistema nuevo, todas las ideas surgidas ya en la tradición anterior.

Toda filosofía tiene, en su origen, un carácter dialéctico; pretende presentarse como antítesis de ciertas posiciones anteriores, y como síntesis de otras. Epicuro se encontraba con un rico pasado filosófico, como les pasa a todos los pensadores del período helenístico, y defiende algunas tesis ya mantenidas por otros en su Física y en su Ética. Sin embargo, el retorno de Epicuro a esas posiciones, después de las críticas platónicas y aristotélicas, se hace con una nueva conciencia.

El rechazo de la tradición más inmediata, la aristotélica, se hace con una clara conciencia crítica[1].

La oposición más extrema es la que le enfrenta a Platón. El platonismo representa lo opuesto al epicureísmo en casi todos sus aspectos. Y podemos aludir brevemente a ello, ya que referirse a los términos opuestos es un buen método de definir. Epicuro no aludía expresamente en sus escritos a los filósofos que criticaba. A diferencia de algún estoico pedante, como Crisipo, a él no le gustaba hacer citas. Pero en su obra late una constante polémica. De modo parecido Platón, con frecuencia generoso con otros adversarios menores, había silenciado en sus escritos el nombre del fecundo Demócrito, como si éste fuera insignificante y su obra no mereciera la pena de tenerse en cuenta.

Los postulados básicos del platonismo (duplicidad de mundos con el sensible y el inteligible, enfrentamiento y separación de cuerpo y alma, carácter divino e inmortal del alma, desprecio del cosmos físico y anhelo de un orden trascendente, creencia en unos valores éticos absolutos y paradigmáticos en el mundo de las Ideas, y exigencia de una nueva ordenación social para establecer el reino de la justicia mediante el gobierno de los filósofos) habían sufrido ya, ciertamente, críticas duras por parte de Aristóteles. Y los discípulos de la Academia parece que no sustentaban la totalidad de ese sistema, que tal vez el mismo Platón en su vejez había sometido a revisión y que acaso nunca fue en sus manos tan sistemático como lo pensaron luego los neoplatónicos, sino que, con una cierta desconfianza, se dedicaban a aspectos particulares del mismo, y a las matemáticas, para abocar, unos decenios después, en el escepticismo. Pero lo que ahora destacamos es que Epicuro sostiene, precisamente, las tesis contrarias a las líneas básicas del platonismo. Para Epicuro existe un único mundo, sensible y material, y un único conocimiento de lo real, fun-

1. Cf. nota 10 del cap. 2.

dado en la sensación de nuestros sentidos, de los que el básico es el del tacto. El alma, sostiene Epicuro, es también corporal y con el cuerpo perece, al disgregarse sus átomos; existen los dioses, pero, a diferencia de los postulados por Platón, no tienen que ver ni con los astros ni con la teleología universal, son seres apáticos y ociosos, arrinconados en los espacios intercósmicos; los placeres básicos son los del cuerpo, los de la carne; la moral es humana y relativa; el bien no es algo objetivo y trascendente, sino que está siempre referido al placer; y, en fin, la sociedad utópica de la *República* no le conmueve al epicúreo.

Parece que los grandes sistemas metafísicos de Platón y Aristóteles, que por otra parte no fueron tan sistemáticos como las escolásticas respectivas quisieron hacer creer más tarde, se resquebrajaban en las manos de sus sucesores próximos. Como su casi coetáneo Zenón de Cition, Epicuro aprovecha esa bancarrota de los dos grandes centros filosóficos, integra en su sistema elementos de otros pensadores más antiguos, tomando en cuenta las objeciones aristotélicas, e instrumentaliza la totalidad de su doctrina con una función ética.

En los postulados de base hay notable coincidencia entre la teoría epicúrea y la estoica, lo que se explica por razones de su procedencia en un mismo contexto histórico y social[2]. Luego las teorías avanzan en direcciones divergentes, y el compro-

2. «De la filosofía platónica y aristotélica, que habían dominado la historia del pensamiento griego en el siglo IV, la filosofía helenística se diferencia por algunos caracteres destacados. Sigue una tendencia materialista en la física, empirista en la gnoseología y en la lógica; acentúa en la ética el racionalismo, negando toda validez a las pasiones y a los afectos. Deja caer del todo cualquier filosofía de lo incorpóreo entendida como una parte independiente de la investigación filosófica, como "filosofía primera" al modo aristotélico, y engloba en la física lo que nosotros tradicionalmente estamos habituados a llamar metafísica. Para estoicos y epicúreos las ideas inmateriales y el alma inmaterial de Platón no existen ni existe la forma distinta de la materia, ni el primer motor separado e inmóvil del

miso posterior de los estoicos con la ideología política les lleva a una oposición notoria con los epicúreos. La subordinación de todo el sistema a una conclusión ética, es decir, la insistencia en el *telos* (en el doble sentido de «finalidad» y de «final») de la felicidad del sabio es un rasgo típico de ambas escuelas, que responde a las angustias del momento. Esa acentuada conexión entre la teoría y la praxis moral es característica de ambos sistemas, con sus pretensiones de ofrecer a sus adeptos un camino de salvación en un tiempo de indigencia. Frente a la disociación anterior entre teoría y vida, ahora el naufragio y el desamparo político obligan a plantearse el problema de la urgente función del filosofar de un modo inmediato. Se aceptan menos prejuicios sociales y culturales que en las perspectivas de época clásica, y la filosofía se vuelve fármaco soteriológico, cauterio medicinal, instrumento para la salvación personal en una circunstancia caótica y amenazadora. Pero hay que resaltar en el epicureísmo un rasgo: la exigencia del conocimiento científico de la realidad como método firme para la adquisición de esa serenidad y felicidad final.

Hay, pues, en la filosofía epicúrea un claro deseo de sistematismo. Todo el saber y el investigar están guiados por una finalidad única y explícita: adquirir la serenidad de ánimo. Así se dice claramente en la *Carta a Pítocles* («En primer lugar hay que ser consciente de que el objetivo del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se estudian por sí mismos o en conexión con otros, no es ningún otro que la serenidad del ánimo y una segura confianza, de igual modo que es la finali-

que había hablado Aristóteles. Existe realmente sólo lo que tiene corporeidad y fisicidad: la filosofía del ser no puede consistir en una "filosofía primera" distinta de la "física", sino que se identifica con la física misma.» M. Isnardi Parente, o. c., pp. 19-20.

Junto a ese materialismo y a ese racionalismo, el fuerte individualismo en la ética proporciona a estoicos y epicúreos un común punto de partida.

dad de los demás saberes») y en otros pasajes (cf. MC 11, 12 y 13). La ciencia y la investigación no son cultivadas por sí mismas ni por ese impulso al conocimiento que destacaba Aristóteles como propio del hombre. La explicación de lo real les sirve a los epicúreos para alejar cualquier perturbación anímica suscitada por el recelo ante fenómenos inexplicados. El conocimiento científico apacigua el espíritu y despeja el horizonte de sombras horríficas que la superstición y la ignorancia pueden suscitar. La ciencia tiene, en tal forma, un valor instrumental; pero eso no significa que sea de poca importancia. Por el contrario, el epicureísmo afirma la necesidad de esa concepción científica, que nos da confianza en la naturaleza. Y para aquellos que no puedan dedicarse a la investigación y no tengan tiempo o capacidad para estudiar las teorías en detalle, Epicuro ha preparado un resumen de los principios básicos de esa explicación física, la *Carta a Heródoto*, y otro de la astronómica, la *Carta a Pítocles*. Porque lo esencial son los principios básicos de tal explicación, no los detalles de la misma. Puesto que trata de proporcionar seguridad conviene que la explicación sea firme y estable, y por eso se insiste en las líneas maestras de la teoría. Algunos detalles importan menos, e incluso puede uno contentarse con una explicación probable o con una de entre varias hipótesis razonables. A eso se refiere la admisión de varias explicaciones probables, criticada por algunos[3].

3. «En Epicuro se expresa esa finalidad acientífica de su posición respecto de la ciencia en la forma más clara cuando asegura a menudo que no se dedica a la ciencia para encontrar la explicación absolutamente correcta de un fenómeno. Se contenta con tener a mano una o más explicaciones "naturales" del fenómeno para impedir los terrores supersticiosos y acientíficos» (K. von Fritz, *Grundprobleme der antiken vissenschaft*, Berlín-Nueva York, 1971, p. 91). Sin embargo, como matiza G. Rodis-Lewis, «La pluralité des explications n'intervient que secondairement, et toujours dans le cadre général de l'atomisme». (Cf. *Épicure et son école*, pp. 58-68.)

Canónica o teoría del conocimiento

La división del estudio filosófico en Lógica, Física y Ética es tradicional desde la época helenística. Tanto los tratados de los estoicos como los de Aristóteles están ordenados de acuerdo con esa tripartición, que parece que ya adoptó en sus enseñanzas el académico Jenócrates. Diógenes Laercio la refiere a Epicuro, aunque advierte una singularidad: el puesto destinado a la Lógica en esa división clásica está ocupado por la Canónica, la teoría del conocimiento (expuesta en un libro de Epicuro intitulado *Canon*), que está estrechamente vinculada con la Física.

La Canónica «acostumbran, sin embargo, a ordenarla juntamente con la Física. La llaman [ciencia] del criterio y fundamento y de lo elemental» (D. L., X, 30). Séneca aporta un testimonio importante sobre la cuestión: «Los epicúreos han contado con dos partes de la filosofía, la física y la moral, y han descartado la lógica. Luego, llevados por la fuerza de las cosas a disipar las ambigüedades, a desenmascarar lo falso oculto bajo las apariencias de la verdad, han introducido la lógica con otro nombre, lo que ellos llaman [estudio] del criterio o del canon. Pero consideran esta adición como una parte de la física» (*A Lucilio*, 89, 11). También Cicerón subraya el desprecio de los epicúreos por la Lógica en cuanto disciplina formal[4]. (Evidentemente Cicerón tiene en mente el desarrollo de la Lógica en la teoría de los estoicos, que, más tarde, se ocuparon mucho de los silogismos y sus tipos y relaciones.) Por lo demás, D. Laercio añade que «los epicúreos rechazan la dialéctica como superflua. Pues dicen que a los "físicos" les basta para progresar atenerse a los significados naturales de las cosas» (*ibid*).

Parece, por tanto, que la Lógica (en cuanto estudio formal de los tipos de silogismo, normas del razonamiento deducti-

4. Cicerón, *De finibus* I, 7, 22.

vo, etc.) no era considerada como introducción necesaria, del mismo modo en que la Retórica y hasta la Dialéctica quedaban marginadas como entretenimientos poco provechosos. Lo que sí era considerado fundamental era la Canónica o Teoría del criterio cognoscitivo que enseñaba las bases elementales del proceso por el cual llegamos a acceder a lo real y distinguimos lo verdadero de lo falso.

Resume Diógenes Laercio: «En su *Canon*, en efecto, dice Epicuro que los criterios de la verdad son las sensaciones *(aistheseis)*, las preconcepciones *(prolepseis)* y las afecciones *(pathe)*, y los epicúreos añaden también las proyecciones imaginativas del entendimiento *(phantastikás epibolás tes dianoias)*. Lo afirma también Epicuro en su *Epítome a Heródoto* y en las *Máximas Capitales*. "Toda sensación", dice, "es irracional y no participa de la memoria de ningún modo. Ni por sí misma ni movida por otro puede añadir o restar nada"». La sensación, que nos da a través de nuestros sentidos los datos originales, es el primer criterio de veracidad y, en cuanto tal, es irrefutable. Los demás criterios tienen como fundamento ese testimonio de los sentidos, que reciben los estímulos del mundo exterior.

Por tanto, las sensaciones son, por sí solas, siempre verídicas, ya que cualquier error en el proceso del conocer procede, no de los datos brutos proporcionados por ellas, sino del juicio posterior emitido sobre éstos sin la debida cautela. La representación de los objetos se basa en las impresiones recibidas, cuya validez requiere ser confirmada por la claridad *(enárgeia)* y por la ausencia de contradicciones en la percepción. Los sentidos recogen las imágenes *(eídola)*, formadas por sutilísimos átomos, que se desprenden de los objetos como efluvios que alcanzan la sensibilidad del sujeto conocedor. Esos datos sensibles son la materia de todo juicio mental posterior, y esa primera etapa del conocer es todavía irracional, *álogos*. (En tal teoría de la experiencia sensible hay ecos de Empédocles, modificado por la versión atomista de Demócrito.)

Las afecciones o «sentimientos» *(pathe)* representan las respuestas inmediatas del sujeto ante los datos sensibles. Por *pathe* entiende Epicuro las reacciones básicas de placer y de dolor ante las sensaciones. También estas afecciones nos ofrecen un testimonio válido y veraz de la experiencia inmediata.

Una función mucho menos pasiva en el acto de conocer es la que desempeña la *prólepsis,* que podemos traducir como «preconcepción» o «anticipación». No se trata aquí de algo como la intuición previa o algo así como una idea innata, un concepto «a priori», como algunos han sostenido. La *prólepsis* es una imagen mental o un concepto general producido por el recuerdo de impresiones repetidas de un determinado objeto. Así, por ejemplo, la experiencia de numerosos hombres o la reiterada visión de hombres particulares nos lleva a una imagen del hombre en general, a una especie de concepto universal que la palabra «hombre» evoca y que resulta luego algo previo a la identificación de un individuo de esa categoría. Esta «preconcepción» supone la fijación mental, en un proceso memorístico, de algunos rasgos de los objetos dados por los sentidos; es un producto de experiencias particulares anteriores, aunque sea luego previo a otros actos de conocimiento. Todo concepto general procede de la experiencia, como ya había postulado Aristóteles. (Aunque Epicuro destaca menos el papel activo del intelecto en el proceso de abstracción, existe una cierta analogía en cuanto a la explicación de ambos filósofos del proceso de formación de esos conceptos generales.) Formada pues a partir de impresiones sensibles, la *prólepsis* precede, como una especie de imagen o molde mental, a reconocimientos sucesivos. Es precisamente esa anticipación conceptual lo que fundamenta el conocimiento científico y la comunicación por el lenguaje[5]. «No podríamos

5. Sobre este tema, cf. A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs,* Bonn, 1972. También es muy interesante el artículo de A. A. Long, «*Aísthesis, prólepsis* and linguistic theory in Epicurus», en el *Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London:* 1971, 18, pp. 114-133.

nombrar nada de no haber aprendido antes su imagen *(typos)* a través de una *prólepsis*», confirma Diógenes Laercio (X, 33).

A las *prólepseis* se les ha de exigir claridad y precisión, puesto que son la base de los juicios que pueden ser verdaderos o falsos. El error o la falsedad se produce al referir una *prólepsis* a una apariencia sensible inadecuada, o al emplear palabras que significan una imagen que no corresponde al objeto actualmente designado. Eso sucede al echar mano a impresiones turbias y a prenociones poco claras. También la ambigüedad de algunos términos de la lengua puede ser motivo de error, al asociar falsamente prenociones y sensaciones, y producir un falso predicado. Por eso Epicuro recomienda una gran atención al uso de las palabras en su acepción elemental:

> En primer lugar, Heródoto, hay que ser consciente de la denotación de los vocablos, para que podamos dar un juicio acerca de lo que se opina o se investiga o se duda refiriéndonos a los objetos reales, y que todo no se proyecte sin dictamen al infinito o nos encontremos con palabras vacías. Es necesario, pues, atender a la significación primera de cada palabra, y a la que no requiera ulterior explicación, si hemos de tener un punto de referencia en lo que se opina, se investiga o se duda (Diógenes Laercio, X, 37-38).

La veracidad de una «anticipación» está sujeta a su confirmación posterior, en la coincidencia de los datos y la ausencia de contradicción. Esta confirmación descarta las suposiciones *(hypolepseis)*, que pueden surgir sin base real en el proceso de investigación. En cuanto representaciones mentales están sujetas a verificación, ya que no son inmediatamente verdaderas como las sensaciones o los sentimientos que conectan directamente con lo real. Los epicúreos se referían al elemento no confirmado de una idea como «lo que aguarda» ser confirmado *(to prosmenon)*.

La denotación real de las preconcepciones está apoyada en la concepción, acaso un tanto simple tras los ensayos de los sofistas, Platón y Aristóteles, de la lengua como un medio de

comunicación inocuo y diáfano, si uno la emplea sin doblez. Epicuro sostenía que, si uno se atiene al significado primero y fundamental de los vocablos que emplea, los problemas lógicos pueden ser evitados o dejados de lado como tantas disquisiciones erísticas y superfluas. Decía que hay dos clases de investigaciones: las que se refieren a las cosas y las que versan sólo sobre palabras. Parece que creía poder desentenderse fácilmente de estas últimas. La expresión de «sonidos vacíos» o «palabras hueras» *(phonaí kenaí)* resulta habitual en él para indicar esos problemas falsos de mero vocabulario.

Resulta mucho más difícil precisar qué es lo que los epicúreos (y el mismo Epicuro) entendían como cuarto criterio, es decir, qué son esas *phantastikaí epibolaí tes dianoias,* para las que encontramos una variedad de traducciones en lenguas modernas. Se ha empleado el término «aplicación» o «atención» para verter el griego de *epibolé,* pero me parece que es más adecuado el término de «proyección». Pienso que con éste se referían Epicuro y sus inmediatos discípulos a un determinado momento en la última etapa del proceso cognoscitivo, mediante el cual podía la inteligencia inferir, «proyectar», la existencia de algo no atestiguado por las sensaciones, como es la existencia de los átomos y el vacío, o la de los dioses, de lo que los sentidos no nos dan testimonio. Sin embargo, a estos postulados de la mente llega el entendimiento discurriendo sobre hipótesis bien confirmadas; garantizadas por su *enárgeia,* su claridad evidente, de forma que pueden ser admitidos como «proyecciones imaginativas del entendimiento» con plena validez objetiva. Esto no conculca el principio de que las sensaciones son los principios de todo conocimiento. «Es necesario encontrar en los fenómenos sensibles indicios significativos para todo lo que escapa a la evidencia. Pues todas nuestras nociones se originan a partir de las sensaciones, por confluencia, analogía, semejanza y composición, mediante una cierta colaboración del razonamiento.»

Ya señalamos que la claridad es la única condición requerida para poder afirmar la veracidad de las sensaciones, mientras que las *prolepseis* no sólo han de ser claras, sino también sujetas a confirmación *(epimartyresis)* para ser fiables. Las «proyecciones del entendimiento» necesitan ambos requisitos; deben resultar de un proceso nada ambiguo del razonamiento, a partir de los datos de nuestra experiencia. La alusión frecuente en Epicuro, y también en Lucrecio, a los razonamientos por «analogía» es importante al respecto, así como el papel que juega la inferencia analógica en el tratado de Filodemo *Sobre los signos*. Ese tipo de razonamiento inductivo permite llegar de los *phainómena* a sus fundamentos, más allá del mundo sensible, y descubrir la existencia de los átomos. A eso es a lo que llamaban *phantastikaí epibolaí tes dianoias*[6].

Resulta curioso parangonar esta afirmación de confianza en el mecanismo de nuestro conocer con la reserva escéptica del viejo Demócrito –y de su discípulo Nausífanes–. También Demócrito había admitido que los sentidos son la fuente primaria de nuestro conocimiento sensible, pero su desconfianza en la fidelidad de éstos, su duda de que nuestro sistema sensorial transmitiera una imagen correcta de lo real, era muy superior a la cautela de Epicuro. Demócrito pensaba que nuestros sentidos podían ser una puerta falsa y deformante hacia el mundo, y contraponía a ese conocimiento sensible el conocimiento deductivo de nuestra mente. En Epicuro no hay esa oposición.

6. Las traducciones de la expresión *phantastiké epibolé tes dianoias* son bastante variadas. G. Rodis-Lewis (o. c., p. 110) recoge en nota alrededor de veinte traducciones francesas diversas. Ella prefiere traducir «projection représentative de la pensée réflexive»; Bollack traduce «la projection imaginative de la pensée» (en 1977, p. 72); Arrighetti, «nozione che deriva da atto volontario de la mente», «atto di attenzione della mente»; Gigante, «apprensione diretta della rappresentazione del pensiero», «intuizione rappresentativa dell'anima»; Rist, «the image making contact of the mind», etc.

Epicuro se enfrenta, con su empirismo gnoseológico, a los escépticos. En su reivindicación de la verdad de nuestras sensaciones, y en la superposición de los procesos de inferencia racional a los de percepción sensible cree encontrar una vía para rechazar tanto el escepticismo como el idealismo, ya que también la Metafísica es negada por la remisión a lo sensible como fundamento último de todo conocer.

Los epicúreos se enfrentarán luego al racionalismo estoico. Como bien apunta G. Rodis-Lewis, «la naturaleza de los estoicos es significativa, puesto que está impregnada de *logos:* racional, comporta el equivalente de un lenguaje. Para Epicuro, el fenómeno se da en su indiferencia infrarracional. Sólo la multiplicación de los encuentros suscita *nuestra* interpretación. La razón y el lenguaje no existen en la naturaleza más que con y por nosotros»[7]. Es decir, que la verdad y falsedad están en nuestra interpretación y en nuestros juicios; no en la percepción inmediata. Por otra parte, nuestra sensibilidad nos ofrece un camino hacia la elección de un cierto comportamiento, de modo que los «sentimientos» de placer y dolor tienen una clara referencia natural.

«Las sensaciones básicas son nuestros guías para la existencia de los objetos percibidos sensiblemente; los conceptos generales nos ayudan a describir nuestras sensaciones ajustadamente y a formular proposiciones correctas; los sentimientos de placer y pesar son los criterios de cómo debemos actuar. El placer, nos dice Diógenes Laercio, nos es connatural *(oikeion)*, mientras que el pesar nos es ajeno *(allótrion)*. En la esfera moral, la esfera de las elecciones y la acción, por tanto, nos referimos a nuestros sentimientos cuando hacemos nuestras elecciones y decidimos lo que debe ser evitado» (Rist)[8].

Está claro, pues, que la Canónica está directamente enlazada con la Física y también con la Moral, puesto que la Natura-

7. Rodis-Lewis, o. c., pp. 113-114.
8. En su ya citado *Epicurus*, p. 31.

leza es quien da las pautas del verdadero conocimiento y de la recta conducta.

Las *Máximas Capitales* 22 a 24 aluden a puntos importantes de la teoría del conocimiento:

«Es preciso confirmar reflexivamente el fin que nos hemos propuesto y cualquier evidencia a la que referimos nuestras opiniones. De lo contrario, todo se nos presentará lleno de incertidumbre y confusión» (22).

«Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera un punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que son falsas» (23).

«Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo imaginado de lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y en cualquier proyección imaginativa del entendimiento, confundirás hasta las demás sensaciones con tu vana opinión, de modo que vas a rechazar toda capacidad de juicio. Pero si, al contrario, vas a dar por seguro incluso lo añadido en tus representaciones imaginativas y lo que no recibe confirmación, no evitarás el error. Así que en cualquier deliberación seguirás conservando una total ambigüedad entre lo auténtico y lo no auténtico» (24).

La certidumbre de nuestro conocimiento y la seguridad de criterios para decidir lo verdadero proporciona estabilidad a nuestra conducta. En tal sentido, la teoría del conocimiento se afirma como la mejor introducción al saber filosófico. Y el rechazo del escepticismo[9] tiene un horizonte moral. El sabio «tendrá principios de certeza *(dógmata)* y no dudará de todo» (D. L., 121).

9. Sobre las relaciones y la oposición al escepticismo, véase el libro de M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo,* Nápoles, 1981; estudio ordenado, claro y preciso.

5. LA TEORÍA FÍSICA. LA CONSTITUCIÓN ATÓMICA DEL UNIVERSO

El compendio que el propio Epicuro compuso con el propósito de ofrecer, en forma sistemática y resumida, las líneas fundamentales de su teoría de la naturaleza puede constituir una excelente, a la par que difícil y esquemática, introducción general a la Física epicúrea. La *Carta a Heródoto*, que hemos conservado gracias a la feliz idea de Diógenes Laercio de incluir el texto en su obra biográfica (X, 35-83), constituye un breviario en el que el filósofo, bajo la forma convencional de una epístola, ha condensado con terminología precisa y expresiones escuetas y formularias lo esencial de su teorización física. Dirigido a los discípulos ya avanzados en el estudio de la Física, avezados ya a la teoría y a la terminología escolar, el texto constituye para nosotros una exposición técnica difícil de comprender a veces y muy difícil de traducir. Como el propio autor declara en los párrafos introductorios, había compuesto una introducción más extensa (la *Megale epitome*, que se nos ha perdido) para los no iniciados en su sistema filosófico, y en esta presentación esquemática trataba de presentar el cuadro teórico básico al que debía referirse toda investigación pormenorizada de los discípulos ya avanzados, como al esquema fundamental, que conviene memorizar y retener siempre para

referir a él cualquier progreso en los detalles y al que conviene acudir en cualquier discusión. Las soluciones alcanzadas en los puntos esenciales de la teoría física se ofrecen con el máximo de simplicidad y brevedad, con un enorme empeño de síntesis y precisión (y este esfuerzo didáctico constituye una nota característica de Epicuro). Para la discusión técnica y detallada de los temas estaba la extensa exposición del *Peri phýseos*, con sus treinta y siete libros, y otros tratados de carácter polémico, como el *Epítome de las teorías contra los físicos*, en tres libros, o de título más concreto, como *Acerca de los átomos y el vacío, Sobre la visión, Sobre los simulacros*, etc.

Al carácter de resumen para entendidos se añade el lenguaje técnico, con la terminología acuñada por la escuela epicúrea, y la dureza del estilo de Epicuro, poco cuidadoso de sutilezas retóricas –es decir, la exposición propia de escritos esotéricos–, para hacer de estas páginas de la *Carta a Heródoto* uno de los textos más arduos de toda la filosofía antigua[1]. Encontramos aquí esa diferencia de los escritos científicos, de estilo seco y desmañado, atento sólo a la precisión conceptual –algo que ya conocemos por las obras de Aristóteles, que es, sin embargo, mucho más claro y preciso en su austeridad y la concisión de sus apuntes que Epicuro–, frente al estilo cuidado de las obras destinadas a una lectura pública, escritas para difusión fuera de la escuela, de las que tenemos un buen ejemplo en la prosa admirable de la *Carta a Meneceo*. De ese

1. Ya desde el punto de vista de la crítica textual, los editores presentan un texto cuyas variantes son muy numerosas, desde la introducción de un buen número de conjeturas a la práctica supresión de éstas. Entre los dos casos extremos (que podrían estar representados por las ediciones de H. Usener y de J. Bollack-H. Wismann, *La Lettre d'Épicure*, París, 1971), cabe un término medio como el ocupado por las de P. von der Muhll, *Epicuri epistulae tres...*, Leipzig, 1922 (reimp. Stuttgart, 1966) y de Arrighetti. Para simplificar la versión, no entro ahora en la discusión de variantes; suelo admitir las lecciones de estos dos autores, con muy ligeras discrepancias.

estilo esotérico, pesado y preciso, Epicuro se ha servido en la mayoría de sus escritos, a lo que podemos ver por los fragmentos recuperados de su *Acerca de la Naturaleza* (que ya antiguos críticos trataron de reiterativo y difícil)[2].

El lenguaje filosófico de la *Carta a Heródoto* presenta un elevado número de vocablos empleados en una acepción precisa en la terminología de la escuela, que requieren una atención especial para su cabal comprensión. Por otra parte hay

2. Quisiera recordar aquí algunos juicios sobre el estilo de Epicuro. El de E. Bignone *(Epicuro,* 1920, pp. 1-2): «Epicuro, si dice dagli antichi, fu scrittore inelegante ed aspro: lo riprendono d'enfasi un poco grossolana, d'usare espressioni grevi e strane, di sprezzare l'arte dello scrivere e di non saper comporre con bel ritmo i periodi. Cicerone –che non sembra l'abbia letto molto–, reca qualche giudizio contradittorio; ora dice che non gli muove accusa perchè manchi di quell'eloquenza che gli è grata in un filosofo, ma non stima però necessaria; ora invece lo rimprovera di scriver confuso (Cic. *De fin.* I, 5, 14 ss.; *De nat. deor.* I, 31, 85; *De fin.* II, 6, 18; 9, 27 y ss.); Epicuro stesso non sembra pretendesse ad altro che a chiarezza e precisione (D. L., X, 13). Ai suoi discepoli ricordava: "Ad una sola meta tende lungo e breve discorso" (SV 26) ed altrove armonisce: "Ripudisi la fanciullesca ricerca di euritmia nello stile che invaghita di minuzie, perde di vista le cose serie" [SV Heidelberg, trad. por Bignone como SV 82]. Della sua lotta contro l'arte retorica son giunti a noi copiosi gli echi nell'opera di Filodemo *Sulla Retorica*».

Y Arrighetti, a propósito del estilo en el *Peri phýseos*, escribe (intr. pp. XXI-XXII): «Non ebbe (o non vollee avere)–sc. Epicuro– il dono della limpidezza di pensiero e della concisione nell'esprimerlo: le sue esposizione sono lunghe, precise fino alla meticolosità nella scelta del vocabolario tecnico, cosí da non ingenerare nel lettore alcun equivoco; si ha come l'impressione, leggendo il *peri phýseos*, che Epicuro avesse sempre paura di non riuscire a esporre i suoi pensieri in forma compiuta, e quindi di lasciare inespresse e alla mercè dell'acutezza del lettore, qualcuna delle implicazioni anche di importanza secondaria che essi pensieri comportavano. Da ciò periodi lunghi, faticosi, sovrabbondanza di nessi ipottatici, da un punto di vista puramente formale, mentre da uno contenutistico si ha l'impressione che E. ripeta stesso le stesse cose». (Este período lento y reiterativo se da más en *Acerca de la Naturaleza*, que en las cartas, que, al fin y al cabo, son breviarios muy meditados y concisos; pero en la *Carta a Heródoto* es patente ese estilo adusto y orientado sólo a la precisión conceptual.)

usos que reflejan las conclusiones del propio teorizar. Así, por ejemplo, Epicuro evita referirse al «cuerpo» humano con la palabra griega habitual *soma* (ya que ésta se define por oposición a la palabra *psyché*, «alma», que es, según su teoría, también corporal) y prefiere nombrarlo con el vocablo *sarx* («carne»). (Una denominación que, curiosamente, encontraremos más tarde en textos de San Pablo.) Para el compuesto de «cuerpo y alma» prefiere ordinariamente el término de *áthroisma*, que significa «organismo compuesto». Podríamos multiplicar los ejemplos de usos de una terminología propia, pero nos basta con volver a subrayar que no se trata de un texto de divulgación para profanos, sino dirigido a los habituados a esta terminología precisa. Todo ello hace que su traducción resulte siempre problemática y que el traductor deba operar con gran cautela (lo que no es siempre el caso) y con un margen de insatisfacción y duda en algunos pasajes.

Por lo demás, el propio contenido de la *Carta a Heródoto*, con sus conceptos abstractos y sus alusiones a teorías desarrolladas por extenso en obras que nosotros no poseemos, potencia la dificultad. El lector actual, que no puede acudir a esos otros tratados, irremisiblemente perdidos, debe contentarse con unas conclusiones escuetas, ante las que reclama más apoyos. Y echa a faltar incluso la mención de algunos de los temas que para nosotros representan puntos básicos y originales de la doctrina, como el famoso del *clinamen* o desviación espontánea de los átomos, que ni siquiera aparece mencionado. (Algunos comentaristas modernos han supuesto una laguna en el texto en el que Epicuro se referiría al tema; pero esa hipótesis indemostrable parece un fácil expediente. Tal vez para Epicuro ése era un tema muy concreto que no consideró digno de figurar en el esquema general)[3]. El tema

3. Es un hecho curioso que la palabra *parénclisis* no haya aparecido en ningún fragmento de Epicuro, sino sólo en algunos pasajes de Filodemo, Plutarco y Diógenes de Enoanda.

del tiempo, una categoría filosófica tan fundamental en toda concepción física, aparece despachado con una brevedad que nos sorprende (aunque sabemos ahora que se le había dedicado un tratamiento amplio en un libro del *Peri phýseos*, por los fragmentos papiráceos recuperados). Para la intelección de otros pasajes viene en nuestra ayuda la exposición más amplia de Lucrecio, que parte de una lectura de textos más completos (probablemente de la *Megale epitome*, que cita también Diógenes Laercio). Diógenes Laercio intercala además algunas glosas de alusión a la teoría y a otros escritos epicúreos, con lo que el ya difícil texto se complica aún más.

Es conveniente, tal vez, para una más fácil lectura, advertir la estructura temática de la *carta*, que ofrece una secuencia bastante coherente de los diversos puntos tratados.

Comienza con unos párrafos de *Introducción* (35-38) en los que se insiste en el interés de una síntesis global y memorizable de las líneas básicas del sistema y una observación cautelosa sobre la utilización del lenguaje científico.

A continuación se formulan algunos *Principios generales de la Física* (39-45): nada nace de nada, el todo es eterno e inmutable; todo lo componen los átomos y el vacío, los cuerpos son o átomos o agregados de átomos; el todo es infinito; formas y movimiento de los átomos, y consideración de la infinitud de la materia y los mundos.

Principios gnoseológicos (46-53): teoría de la percepción sensible y de la actividad intelectiva; los «simulacros» y los sentidos; la actividad de la mente.

Doctrina atómica: propiedades y características de los átomos, partes mínimas en el átomo, movimientos atómicos (54-62).

Teoría del alma (63-68), su condición corpórea y mortal.

Cualidades y accidentes de los cuerpos (ta symbebekota y ta symptómata) en su modo de existir como algo *asómaton* «incorpóreo» (68b-71). El tiempo como accidente universal (72-73).

Origen, formas y caracteres de los mundos, y especialmente del nuestro. Perspectivas sobre su desarrollo, la civilización y el lenguaje (73b-77).

Sobre los fenómenos celestes y lo peculiar de su estudio (78-82). La relación entre el conocimiento de la naturaleza y la serena felicidad del sabio.

Conclusión (83).

CARTA A HERÓDOTO

Epicuro a Heródoto: ¡salud y alegría!

[35] Para quienes no pueden, Heródoto, examinar con precisión cada uno de nuestros escritos acerca de la Naturaleza, ni tampoco estudiar por entero los libros mayores de los que los constituyen, he preparado yo mismo un resumen de la exposición de conjunto, a fin de que, al menos, puedan retener en la memoria los principios más importantes de modo suficiente para que sean capaces de socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad con las reglas fundamentales, en cuanto se acojan a la teoría de la Naturaleza. E incluso aquellos que han progresado bastante en el estudio de las obras enteras conviene que memoricen el esquema básico de toda la doctrina, reducido a sus líneas esenciales. Porque a menudo necesitamos de la visión de conjunto, y no tanto de la pormenorizada.

[36] Hay que añadir, en efecto, a aquellos (principios básicos) de continuo, y hay que fijarlos en la memoria hasta el punto de obtener, a partir de su recuerdo, la comprensión más fundamental de los sucesos reales. Así también se podrá alcanzar cualquier precisión del detalle en cualquier tema, al haber aprendido bien y retener de memoria los esquemas más generales. Pues incluso en el estudioso muy avanzado ésa resulta la mejor garantía de precisión: el ser capaz de recurrir con presteza a la conexión con los principios generales refiriéndolo todo a elementos simples y a expresiones sencillas. Pues no es posible comprender el alcance del progreso continuo de la investigación de conjunto, si uno no es capaz de re-

sumirlo con breves fórmulas por sí mismo y hasta lo investigado en detalle.

[37] Por tanto, ya que este método es provechoso para cuantos se dedican al estudio de la Naturaleza, yo, que recomiendo la continua actividad en este estudio natural, y sobre todo la serenidad de vida que con ella se alcanza, he compuesto para ti semejante resumen y compendio elemental de mis teorías de conjunto.

[38] En primer lugar conviene ser conscientes, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten, podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones, y, al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito o nos quedemos con palabras vacías.

Es preciso pues que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión[4]. Luego hay que velar en todo caso por nuestras sensaciones y de forma simple por las percepciones presentes (en nosotros), ya sean de la mente o de cualquier otro de los criterios, y del mismo modo por nuestros sentimientos actuales para que podamos referir a estos signos tanto lo que aguarda confirmación como lo no evidente (a la percepción sensible).

Y una vez que hemos captado esto claramente conviene ya hacer consideraciones sobre lo que está más allá de la experiencia.

Así que: En primer lugar, nada nace de la nada. Pues en tal caso cualquier cosa podría nacer de cualquiera, sin necesidad de ninguna simiente.

[39] Y si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido, al no existir aquello en lo que se disolvían.

4. Esta cautela en el uso de la terminología y del lenguaje está relacionada con la teoría del origen del lenguaje y con el valor asignado a los términos en el proceso cognoscitivo –acerca de ello se trataba en el libro XXVII del *Peri phýseos*, del que tenemos importantes restos– y se refleja en el estilo sobrio de los escritos de Epicuro.

Desde luego el todo fue siempre tal como ahora es y siempre será igual. Porque nada hay en lo que vaya a cambiarse. Pues al margen del todo no hay nada en lo que pudiera ir a parar en su cambio. Por lo demás [lo afirma Epicuro también en su *Gran compendio*, al comienzo, y en el libro primero de *Acerca de la Naturaleza*][5] el todo consiste en átomos y vacío. Pues la existencia de cuerpos la atestigua la sensación en cualquier caso, y de acuerdo con ella le es necesario al entendimiento conjeturar lo imperceptible como ya antes he dicho.

[40] Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento. Más allá de esto nada puede pensarse, ni por medio de la percepción ni por analogía con lo percibido, en el sentido de que posea una naturaleza completa, que no sea predicado de eso como propiedades o accidentes de las cosas.

Por lo tanto [esto lo dice también en el libro primero de *Acerca de la Naturaleza* y en los libros catorce y quince, y en el *Gran compendio]* de los cuerpos los unos son compuestos, y los otros aquellos (elementos) de los que se forman los compuestos. [41] Éstos son indivisibles *(átoma)* e inmutables, so pena de que todo fuera a destruirse en el no ser, y permanecen firmes en las disgregaciones de los compuestos, al ser ellos compactos por naturaleza, de forma que no tienen manera ni lugar de disolverse. De ahí que es forzoso que los principios indivisibles (los átomos) sean los elementos originales *(physeis)* de los cuerpos.

Además, el todo es infinito. Pues todo lo limitado tiene un límite. Y este límite se percibe al lado de lo otro. De modo que (ya que al margen del todo no se percibe nada) no teniendo límite no tiene final, y no teniendo final, ha de ser infinito y no limitado.

5. Los párrafos entre corchetes cuadrados son glosas añadidas por Diógenes Laercio, o por algún otro comentarista griego; los paréntesis son añadidos nuestros para aclarar la traducción, los paréntesis angulares, conjeturas generalmente aceptadas que completan una frase.

Y es infinito, desde luego, por la multitud de los cuerpos y por la magnitud del espacio. [42] Pues si el espacio (el vacío = *to kenón)* fuera infinito y los cuerpos limitados, en ningún sitio permanecerían los cuerpos, sino que serían arrastrados por el vacío infinito dispersos, sin encontrar algo que los sostuviera y los relanzara mediante los impulsos de choque. Y si el vacío fuera limitado, no tendrían dónde estar los cuerpos infinitos.

Además de eso los elementos indivisibles y compactos (los átomos) de los cuerpos, de los que surgen los compuestos y en los que se disuelven, son incalculables en las variedades de sus formas. Pues no sería posible que se presentaran tan numerosas variedades de cuerpos a partir de las mismas formas en número reducido. Las formaciones iguales en cuanto a su figura son sencillamente infinitas, mientras que la variedad (de átomos) no es infinita, sino sólo incalculable[6]. [43] [Pues también dice, más abajo, que la división no alcanza al infinito. Y dice que también sus cualidades cambian, a no ser que uno pretenda proyectar éstas, por los tamaños de los átomos, hasta el infinito sin más.]

Los átomos se mueven continuamente [y afirma más abajo que se mueven a una misma velocidad, al ofrecer el vacío igual paso al más ligero y al más pesado], durante toda la eternidad. Mientras los unos se distancian más y más unos de otros, otros conservan su impulso como oscilación en el sitio donde están, al hallarse atrapados en una trama o al ser envueltos por los que se entrelazan con ellos.

[44] La naturaleza del vacío que los envuelve motiva tal hecho; puesto que no es capaz de ofrecer resistencia. Y, en cambio, la solidez de los átomos produce el efecto de rebote en la colisión, en la medida en que la trabazón (de unos y otros) permite el retroceso después del choque.

Y no existe un comienzo de semejantes procesos, porque son eternos los átomos y también el vacío. [Dice más abajo que no hay en los átomos ninguna cualidad a no ser la figura, el tamaño,

6. Éste es uno de los puntos de oposición a la teoría de Demócrito.

y el peso. En cuanto al color, varía según la disposición de los átomos, afirma en los *Doce elementos.* Pero no llegan a alcanzar cualquier tamaño, ya que nunca un átomo resulta visible.]

[45] Una presentación como ésta de todos esos datos memorizables ofrece una imagen suficiente para inducciones sobre la naturaleza de las cosas reales.

Pues bien, también los mundos son infinitos, los semejantes a éste y los desemejantes. Pues los átomos, que son infinitos, como hace un momento quedó demostrado, se mueven incluso a lo más lejos. Es que los átomos estos, de los que puede surgir o componerse un mundo, no se agotan en uno ni en varios mundos limitados, ni en los que se asemejan al nuestro ni en los desemejantes. De modo que no hay nada que sea un impedimento a la infinidad de los mundos.

[46] Por lo demás existen imágenes de forma idéntica a los cuerpos sólidos, pero que se distinguen mucho por su sutilidad de los aparentes. Porque los objetos son capaces de producir en su espacio envolvente emanaciones y figuraciones de tal clase que reproduzcan sus cavidades y sus superficies, y efluvios que conservan exactamente la disposición y la secuencia inmediata que ofrecen en sus volúmenes sólidos. A estas imágenes las denominamos «simulacros» *(eídola).*

Ahora bien, el movimiento que se realiza en el vacío sin ningún choque con impulsos contrarios se cumple para cualquier distancia sensible en una duración inimaginable. Pues es la resistencia y la falta de resistencia lo que nos da la apariencia de lentitud y de rapidez.

[47] Desde luego el cuerpo mismo que se mueve ni siquiera de acuerdo con las fracciones de tiempo calculadas por la mente recorre de golpe los varios puntos de la trayectoria –ya que es inconcebible (su simultaneidad en ocupar varios lugares)– y eso que llega en un tiempo sensible a un lugar cualquiera, no habrá partido en su movimiento de allí de donde captamos su desplazamiento. Ha de existir, pues, algo semejante a una resistencia de choque, y con esto dejamos de lado la velocidad del movimiento no refrenada por choques. Es útil retener también este principio elemental.

Luego, que los simulacros estén formados con sutilezas incomparables ninguno de los hechos perceptibles lo contradice. Por tanto, tienen también una velocidad insuperable, en cuanto encuentran cualquier paso adecuado para que nada o poco choque contra su sutileza infinita, aunque cualquier cosa se oponga a los átomos numerosos e infinitos.

[48] Además de eso (señalamos) que la producción de los simulacros compite en rapidez con el pensamiento. Pues precisamente la emanación desde la superficie de los cuerpos es continua, sin que se observe la mengua de éstos a causa de la reposición continua de la materia, que conserva la disposición del sólido y la ordenación de los átomos durante largo tiempo, aunque en algunas ocasiones se produzca un cierto derrame. También se forman en la atmósfera concentraciones rápidas (de simulacros) porque no es necesario que la conformación suceda en toda su profundidad, y existen algunos otros modos de producirse estas creaciones. Ninguna de estas cosas se opone al testimonio de nuestras sensaciones, si uno atiende al modo en que podemos referir a nosotros mismos las evidencias y las correspondencias de los objetos externos con nosotros.

[49] Es preciso considerar que nosotros vemos y pensamos al introducirse en nosotros algo procedente de los objetos exteriores. Porque no podrían imprimirnos los objetos externos el impacto de su color natural y de su forma a través del aire interpuesto entre nosotros y ellos ni siquiera con rayos o corrientes de cualquier tipo que surgieran de ellos hacia nosotros, así como (lo hacen) con esa especie de imágenes que nos penetran a partir de los objetos, de su mismo color y forma, y de un tamaño proporcionado para nuestra visión y pensamiento, y capaces de velocidad en sus desplazamientos. [50] Así que por tal motivo preservan la apariencia de unidad y continuidad, y conservan la complexión sensible del objeto emisor, de acuerdo con el impacto medido de su impulso, procedente de la vibración interna que tenían los átomos en el objeto sólido. Por tanto, la imagen que captamos, proyectivamente con el entendimiento o por medio de los órganos sensibles, tanto de la forma como de otros accidentes, es la forma mis-

ma del sólido, surgida de su volumen de conjunto o bien de algún resto del simulacro.

El engaño o el error residen siempre en lo que la opinión agrega a lo que aún aguarda ser confirmado o carecer de testimonio en contra, que luego es algo que no se confirma[7] <o es contradicho por otros datos> [de acuerdo con cierta tendencia que está en nosotros, conectada a la proyección imaginativa, pero distinta, de lo que nace el error o el engaño].

[51] La semejanza de las imágenes percibidas como en una pintura u originadas en sueños o por algunas otras proyecciones del entendimiento, o de los demás criterios, no podría existir en correspondencia con las cosas que llamamos reales y verdaderas, si no existieran algunos objetos de tal clase de los que las recibimos. Pero tampoco se daría el error de no tener en nosotros mismos otro movimiento indeterminado, relacionado con la proyección imaginativa, pero que tiene su independencia. Según ésta, si (lo que imagina) no se ve confirmado o es refutado por otros testimonios nace el error. En cambio, si se ve confirmado y no contradicho, la verdad.

[52] Conviene, desde luego, mantener esta opinión muy en firme, para que no se derrumben los criterios de acuerdo con la evidencia y que no se afiance igualmente el error y todo se confunda.

Pues bien, también el oír se origina con una corriente de aire que se desplaza a partir del que vocea o resuena o retumba o pro-

7. Epicuro encuentra en la percepción sensible la base del conocimiento real, y es el primero en la lista de los filósofos empiristas que analizan el proceso cognoscitivo en ese sentido. «Todas las representaciones de los sentidos son verdaderas», afirma *(pasas di'aisthéseos phantasías aletheis,* frg. 250 Us.). Desde Bailey se ha resaltado que éste es uno de los temas básicos de su enfrentamiento a Demócrito, quien rechazaba la veracidad de nuestras impresiones sensibles. Cf. G. Striker, «Epicurus on the truth of sense impressions», en *Arch. Ges. Philos.* 59, 1977, pp. 125-142. Cf. los testimonios de Plutarco y Sexto Empírico que Arrighetti recoge por extenso en su comentario a este pasaje. (Frgs. 247, 250 Us.)

duce, de cualquier modo, la impresión auditiva. Esa corriente se disemina en partículas homogéneas, que al mismo tiempo conservan una conexión mutua y una unidad peculiar, que se alarga entre el objeto emisor y la sensación que produce, en la mayoría de los casos orientada hacia él, y si no, la que hace patente sólo su exterioridad.

[53] Pues sin una conexión sensible que remonta desde el objeto no habría una sensación semejante. Por tanto no hay que pensar que el aire mismo a impulsos de la voz emitida o de otros impulsos semejantes adopte una figura determinada, ya que ha de ser muy imposible que sufra eso por aquélla; sino que el impacto que producimos al momento de emitir una voz causa el desplazamiento de determinadas partículas constitutivas del fluido aéreo, que nos ofrece la sensación auditiva. También respecto del olfato, como del oído, hay que admitir que no se produciría ninguna experiencia de no existir algunas partículas emitidas desde el objeto, adecuadas para mover tal sentido, las unas con una impresión confusa y extraña, las otras con un efecto sereno y familiar.

[54] Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por trasposición (de elementos) en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros. De ahí que resulta necesario que lo que se traspone sea indestructible y no tenga la naturaleza de lo que se transforma pero sí volumen y figura propios. Porque es necesario que eso permanezca.

[55] Así pues, en los objetos que cambian de aspecto ante nosotros se concibe a través del proceso la figura como algo inherente y las cualidades no inherentes al objeto cambiante, de modo que mientras aquélla subsiste como un resto, éstas desaparecen de todo su cuerpo. Lo que permanece residualmente es su-

ficiente para producir las diferencias entre los compuestos, ya que es forzoso que algo quede y no se destruya todo en el no ser.

Pero tampoco hay que admitir que los átomos puedan ser de cualquier tamaño, para que las apariencias no nos contradigan. Y hay que aceptar algunas diferencias de tamaño. Porque se explicarán mejor los datos de nuestras sensaciones si admitimos esto. [56] El que tengan cualquier tamaño, en cambio, no es útil ni siquiera para explicar las diferencias de las cualidades, y además obligaría a que ciertos átomos llegaran a ser visibles. Lo cual no se observa que suceda ni se puede imaginar cómo un átomo llegaría a ser visible.

Por lo demás no hay que admitir que en un cuerpo limitado haya infinitas partículas ni tampoco de un tamaño cualquiera. Por lo tanto, no sólo hay que excluir la división hasta el infinito, para no dejar inconsistentes todas las cosas y no vernos forzados en nuestras concepciones de los agregados a aniquilar los objetos pulverizándolos hasta la nada; sino que también al avanzar en el examen de las cosas finitas hay que pensar que no se da un progreso de lo mínimo hasta el infinito.

[57] Pues en el caso de que alguien afirmara en algún momento que las partículas de un objeto son infinitas o de cualquier tamaño, no es posible imaginarse cómo estaría entonces limitado el tamaño concreto de la cosa. Es evidente que las partículas, infinitas, tendrían una extensión, cualquiera que sea, y si esas partículas tienen una extensión cualquiera, entonces el tamaño del objeto en cuestión sería infinito. Y si un cuerpo limitado tiene un extremo que es distinguible, aunque no sea observable por sí mismo, no es posible dejar de pensar que también lo que le sigue será igual, y, progresando así hacia lo cada vez contiguo, llegar a la idea de que éste (el objeto limitado) sea infinito, según tal propuesta.

[58] En cuanto a lo mínimo[8] percibido en la sensación hay que inducir que ni es tal cual lo que admite cambios ni tampoco

8. El concepto de las partes mínimas en el átomo (distinguibles en un proceso mental, aunque incapaces de ser distinguidas de hecho o de existir separadas) es una innovación de Epicuro, con respecto a Demócrito. Con

totalmente diferente en cualquier respecto; sino que posee una cierta afinidad con lo sujeto a cambio, pero carece de una distinción en partes. Pero siempre que por la semejanza de su comunidad hayamos creído captar por separado algo del conjunto, esto por aquí y esto por allá, se nos ha de ocurrir la igualdad (entre esos elementos mínimos). Así observamos, uno tras otro, una serie de mínimos, a partir del primero, y no ocupando el mismo lugar, ni en un contacto de unos miembros con otros, sino con una individualidad y con un tamaño propios, los más numerosos midiendo una extensión mayor y los menos una menor.

Con esa analogía hay que pensar que debe tratarse también lo mínimo en el átomo. [59] Está claro que por su pequeñez ése difiere del sujeto a observación, pero se comporta según la misma analogía. Al decir que el átomo tiene un tamaño lo hemos predicado según la analogía de hace un momento, trasladando sólo lo pequeño a lo grande. Luego hay que considerar estos elementos brevísimos y simples como límites de las dimensiones, como que ofrecen en sí mismos como unidades primarias, la base de medida para los cuerpos mayores y menores, de acuerdo con el método de inferencia racional apropiado a las cosas invisibles. En efecto, su semejanza con las cosas sujetas a cambios es suficiente para concluir lo que hemos afirmado hasta aquí. Pero no es posible que se produzca la confluencia de estos mínimos, dotados de movimiento.

[60] Respecto del infinito no se puede enunciar lo alto y lo bajo del mismo como lo más alto y lo más bajo. Sabemos, no obs-

ello intenta Epicuro responder a ciertas aporías planteadas por Aristóteles acerca de la divisibilidad matemática, distinta de la capacidad física de ser dividido. Las partes mínimas *(eláchista)* en el átomo responden a un mínimo espacial, son la base de cualquier dimensión mínima, y los átomos, que tienen distintas formas, están compuestos de esos mínimos sólo separables por el entendimiento analítico *(theoretá logoi*, no *physei)*. Cf. sobre este tema G. Vlastos, «Minimal parts in Epicurean atomism», *Isis*, 1965, pp. 121-147; D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967, pp. 3-158; H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, pp. 231-362.

tante, que lo que está por encima de nuestra cabeza, dondequiera que estemos, se prolonga al infinito, pero jamás se nos mostrará ese extremo, o el abajo del que piensa hasta el infinito que sería (un infinito) arriba y abajo en relación con lo mismo. Pues eso es imposible pensarlo. De modo que es posible imaginar una línea sola de movimiento hacia el infinito por arriba y una sola por abajo, aun si llegara diez mil veces a los pies de los que están arriba lo que se mueve desde nosotros hacia los espacios de por encima de nuestra cabeza, o a la cabeza de los que están más abajo lo que se mueva hacia abajo. Pues el movimiento entero no menos en una dirección que en la otra opuesta se imagina hasta el infinito.

[61] Y también es forzoso que los átomos se desplacen con idéntica velocidad cuando se mueven a través del vacío, sin encontrar obstáculos. Porque no se ha de creer que los pesados vayan más deprisa que los pequeños y ligeros en cuanto nada se les oponga. Ni los pequeños más que los grandes, si todos tienen pasos adecuados, y nada les opone una resistencia de choque. Ni el movimiento hacia arriba ni el de costado, motivado por las colisiones, ni el de caída hacia abajo, causado por los propios pesos, son mas rápidos en un caso que en otro. En la medida en que uno u otro átomo mantenga su desplazamiento original, se moverá a la velocidad del pensamiento hasta que se vea frenado por un choque externo o por el peso propio contrario a la potencia del impulso de choque.

[62] Sin embargo, en los compuestos se podrá afirmar que uno se desplaza más deprisa que otro, aunque los átomos tengan igual rapidez. Porque los átomos en los cuerpos compuestos son movidos en una única dirección durante la más breve extensión de tiempo, por más que según las duraciones sólo apreciables por la razón no se muevan así, sino que se entrechocan constantemente mientras que a la sensación le ofrecen una continuidad de desplazamiento. Lo añadido por la opinión respecto al proceso imperceptible, en el sentido de que también los tiempos apreciables por el entendimiento ofrecerán la continuidad del movimiento de traslación, no es verda-

dero en tal caso. En efecto, sólo lo que se observa y lo que se capta de acuerdo con su proyección (imaginativa) por la mente es verdadero.

[63] Tras estas cosas, hay que considerar, refiriéndolo a las sensaciones y a las afecciones –pues de este modo será nuestra convicción más firme– que el alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminado por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta mixtura de calor y cercano en cierto respecto a lo uno y en parte a lo otro (p. ej., al soplo y al calor). Existe también una parte que posee una enorme ventaja sobre lo ya mencionado por la sutilidad de sus partículas, y que por eso está más sensiblemente compenetrada con el resto del organismo. Todo esto lo dejan en claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de lo que quedamos privados al morir.

También debe saberse que el alma posee la causa fundamental de la sensación. [64] Cierto que no la tendría de no estar de algún modo recubierta por el resto del organismo. Ese resto del organismo, que le permite este papel fundamental, participa también de esa propiedad, proveniente de ella, aunque no de todo lo que ella tiene a su disposición. Por eso, al apartarse el alma, carece de sensibilidad. Porque no ha adquirido él por sí mismo semejante capacidad, sino que se la proporcionaba lo otro, que convive congénitamente con él. El alma, mediante la facultad adquirida por sí misma a través del movimiento, adquiere esa facultad de sentir y al punto la cede al organismo de acuerdo con su convivencia y compenetración con él, como dijimos.

[65] Por eso, mientras el alma se mantiene unida a éste, jamás deja de sentir, aunque alguna otra parte del mismo se desprenda. Pero si algo de ella se destruye conjuntamente al quedar en parte destruido el organismo que la recubre, siempre que el resto perdure conservará en él la sensación. En cambio, por más que el resto del organismo perdure, bien total o parcialmente, una vez que ella se separe no posee sensibilidad, sea cual sea la cantidad de átomos que cohesiona la naturaleza del alma. Y desde luego, cuando se disgrega todo el organismo, el alma se disper-

sa y ya no conserva las mismas facultades ni se mueve, de modo que tampoco posee sensibilidad[9].

[66] No es posible, pues, pensar que ella experimente sensaciones a no ser en el organismo, ni que se sirva de sus movimientos en cuanto deja de ser tal como era aquello que la recubre y envuelve, en lo que mantiene ahora, mientras existe, esos movimientos. [En otros lugares dice que el alma se compone de átomos finísimos y muy redondos, que aventajan en eso incluso a los del fuego. Y que una de sus partes es irracional, la cual está esparcida por todo el cuerpo entero, mientras que la otra, racional, está situada en el pecho, como se advierte por los temores y la alegría. Y que el sueño se origina cuando las partículas del alma diseminadas por todo el compuesto orgánico son contraídas o dispersadas, y luego caen las unas sobre otras en movimientos de colisión. Y que el semen se forma en la totalidad del cuerpo.]

[67] Conviene, además, añadir esto a nuestra reflexión: que lo que solemos llamar «incorpóreo», en la aplicación más corriente del vocablo, lo sería como algo que se piensa como existente por sí mismo. Pero no es posible pensar en la existencia de lo incorpóreo, como no sea la del vacío. Y el vacío no puede actuar ni padecer, sino que tan sólo proporciona a los cuerpos la posibilidad de trasladarse a través de él. De modo que los que califican al alma de incorpórea disparatan. Pues no podría actuar ni padecer nada si fuera así. Pero, de hecho, se observa que esos accidentes atañen al alma.

[68] Cualquiera que relacione todos estos razonamientos acerca del alma con (el criterio de) los sentimientos y las sensaciones, recordando lo dicho al comienzo, recordará que están suficientemente contenidos en los esquemas básicos como para precisarlos en detalle a partir de ellos de modo seguro.

Por otro lado, tanto las formas como los colores, los tamaños, los pesos, y todo lo demás que se predica de un cuerpo como sus

9. Sobre este complejo problema de la unión entre el alma y el cuerpo me sigue pareciendo claro el capítulo que le dedicó C. Bailey en *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, c. VIII, pp. 385-438.

cualidades peculiares -de todos los cuerpos o de los visibles- y que son perceptibles de acuerdo con nuestra sensibilidad, no hay que creer que sean entidades subsistentes por sí mismas -pues no es posible imaginarlo-; [69] ni tampoco que carecen en absoluto de existencia, ni tampoco como elementos incorpóreos distintos que subsisten en un objeto, ni como partes del mismo; sino que el cuerpo entero tiene en conjunto su naturaleza propia permanente a partir de todo eso pero no porque sea un conglomerado -al modo como un agregado más voluminoso está compuesto por volúmenes independientes, bien sean elementales, bien de tamaños simplemente menores que el compuesto total-, sino sólo, como digo, que con todos esos rasgos tiene su entidad permanente. Y todas esas propiedades se prestan a percepciones y distinciones en su aprehensión, pero siempre en compañía del conjunto y nunca por separado de éste, sino que es en referencia a la visión de conjunto como el cuerpo obtiene tal categoría.

[70] Pero también concurren en los cuerpos muchas veces accidentes que no los acompañan de modo permanente, que no pertenecen a las cosas invisibles ni son incorpóreos. De modo que, utilizando el término en su acepción más corriente, dejamos claro que los «accidentes» ni poseen la naturaleza del conjunto -lo que nosotros captamos al nombrar ya al cuerpo entero-, ni siquiera la de sus características perpetuas, sin las que no es posible figurarse a tal cuerpo. Según ciertas percepciones del conjunto corporal que las acompaña, son designados cada uno de ellos; [71] pero siempre se perciben según el modo en que concurren ya que tales accidentes no se presentan siempre. Y no hay que expulsar de lo real esta evidencia: que no tienen la naturaleza del conjunto en que aparecen, ese al que llamamos «cuerpo», ni tampoco la de sus características perpetuas, y que tampoco deben ser consideradas como éstas, por sí mismas -pues eso no debe pensarse ni de ellas ni de las características de carácter permanente-, sino que, según lo que se perciba hay que admitir todas esas cualidades accidentales de los cuerpos, aunque no los acompañen perpetuamente, ni tampoco tienen por sí mismas el

rango de su naturaleza, sino que son observadas según el modo en que la misma sensibilidad configura su aspecto.

[72] Y luego hay que seguir reflexionando sobre esto, en firme: que el tiempo[10] no ha de ser estudiado como las demás cosas, que investigamos referidas a un sujeto, contrastando las prenociones que observamos en nosotros mismos, sino por referencia a esa evidente experiencia, según la que hablamos de «mucho tiempo» o «poco tiempo» atribuyéndole tal cosa (más o menos duración) como connatural a él, procediendo por analogía. Porque no hay que alterar las expresiones de la lengua en busca de otras mejores, sino que hay que servirse de las existentes acerca de él; ni tampoco hay que predicar de otra cosa lo propio del tiempo, como si tuviera la misma naturaleza que lo de tal denominación –pues hay algunos que lo hacen–, sino que hay que calcular muy bien aquello con lo que tramamos y medimos su peculiar carácter.

[73] Pues, en efecto, ese (fenómeno) no necesita una demostración, sino una reflexión, de que lo enlazamos con los días y las noches, e igualmente con los sentimientos y con la ausencia de

10. El tema del tiempo, tratado aquí con la brevedad suma de este epítome, es uno en que la concepción de Epicuro es más original. No hay una *prólepsis* del tiempo, que es *sýmptoma symptomaton*, un «accidente de los accidentes» y no subsiste *per se*, sino que al acompañar a cualquier representación es una categoría universal (como en Kant, aunque no es un *a priori* de la sensación), y tiene un estatuto ontológico muy distinto al del espacio. Los estudios más interesantes sobre esto, a mi entender, son: A. Barigazzi, «Il concetto del tempo nella fisica atomica», en *Epicurea i.o. E. Bignone* (1959), pp. 29-59; G. Neck, *Das Problem der Zeit im Epikureismus*, Heidelberg, 1964; R. Cantarella-G. Arrighetti, «Il libro "Sul tempo" (Pherc. 1413) dell'opera di Epicuro "Sulla Natura"», en *Cronache Ercoganesi*, 2, 1972, pp. 5-46. Sobre el conocimiento del tiempo como algo evidente, pero indemostrable, ya que no hay un concepto, una *prólepsis* de él, es claro el artículo de F. Jurss, «Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)», en *Philologus*, 121, 1977, pp. 211-225, especialmente pp. 219 y ss. Otras interesantes consideraciones sobre el tiempo en Krämer, o. c., pp. 256-257, acerca de la continuidad y la atomicidad del tiempo.

éstos, y con los movimientos y estados de reposo como un cierto accidente peculiar, meditando de nuevo acerca de eso mismo por lo que lo denominamos «tiempo». [Esto lo repite en el libro segundo de *Acerca de la Naturaleza* y en el *Gran compendio.]*

Sobre lo ya antedicho hay que admitir que los mundos y cualquier compuesto limitado que presente una apariencia homogénea a la de los que de ordinario observamos han nacido del infinito, al quedar separados todos sus agregados, más grandes y más pequeños. Y de nuevo todos se disuelven, los unos más deprisa, los otros más despacio, y unos por efecto de tales causas, los otros por tales otras. [Es claro, pues, que afirma que también los mundos son perecederos, en cuanto se alteran sus partes constitutivas. Y también dice en otro lugar que la tierra está sostenida por el aire.]

[74] Es más, no hay que pensar que los mundos tengan por necesidad una única forma... [Por el contrario, dice en el libro doce de *Acerca de la Naturaleza*, que hay unos esféricos, otros ovoides, y otros que tienen otras formas. Con todo, no tienen una forma cualquiera. Ni son seres vivos separados del infinito.] Porque nadie podría demostrar que en un mundo de tal o cual forma no se hallen comprendidas las simientes de tal o cual clase, de las que se forman los seres vivos, plantas, y todo lo demás que contemplamos, y que en otro de tal figura no podrían darse. [Y de tal modo producirse su creación. El mismo razonamiento hay que aplicarlo también a la tierra.]

[75] Por lo demás hay que suponer que la naturaleza fue muy adiestrada y de mil modos por los hechos mismos y que se vio forzada por ellos. Pero luego el razonamiento perfeccionó y añadió sus invenciones a lo ya avalado por ésta, entre los unos (en unos pueblos) más pronto y entre otros con mayor lentitud, en ciertos períodos y épocas con un progreso más amplio, en otros con uno menor.

Por eso (hay que suponer) que los nombres no surgieron desde un comienzo por convención, sino que los hombres primitivos en cada una de sus tribus, al experimentar sentimientos particulares y al recibir impresiones concretas, emitían el aire de

modo peculiar bajo el impulso de todos y cada uno de esos sentimientos e imaginaciones, de acuerdo también acaso con la naturaleza de los lugares que habitaban.

[76] Más tarde, en acuerdo comunitario, cada tribu codificó sus vocablos propios a fin de que los significados resultaran menos ambiguos recíprocamente y que las expresiones fueran más concisas. Y al introducir ciertas cosas hasta entonces desconocidas, los expertos recomendaron ciertos vocablos para éstas, forzados a darles nombre con tal sonido, o bien eligiéndolos calculadamente según el motivo más apto para su interpretación[11].

11. El tema del origen del lenguaje es muy importante en la doctrina de Epicuro; por un lado, afecta a la teoría del conocimiento y, por otro, a la sociabilidad humana. Se sitúa en una tradición de las discusiones sofístico-platónicas, acerca de si la lengua surge «por naturaleza» *(physei)* o «por convención» *(nomoi, thesei)*. Epicuro propone una solución que conjuga ambos factores, naturaleza y convención, pero no trata de dar una solución de mero compromiso. Hay un impulso natural a denominar y a expresarse en todos los hombres y los primeros vocablos y expresiones surgen *physei*. Pero el trato social y la necesidad de entenderse con claridad y de progresar en la denominación de nuevos objetos y de conceptos abstractos obligan a las gentes a acordarse, de forma convencional, y con distintas lenguas según países y tribus, para imponer palabras que todos usen y comprendan sin dificultad. Esta segunda etapa es producto de la convención, *nomoi*. Niega por lo demás Epicuro que haya habido jamás unos legisladores del lenguaje que implantaran un nombre propio a cada cosa, como afirman algunos mitos. Cf. P. H. De Lacy, «The epicurean analysis of language», en *Am. Journal of Philol.*, 1939, pp. 85-92; C. Chilton, «The epicurean theory of the origin of language», *id.*, 1962, pp. 159-167; A. A. Long, «*Aistheseis, Prolepseis* and Linguistic Theory in Epicurus», en *Bull. Inst. Clas. St.*, 18, 1971, pp. 114-133; P. H. Schrijvers, «La pensée de Lucrece sur l'origine du langage», *Mnemosyne*, 1974, p. 337.

La relación entre la creación del lenguaje y las normas sociales de convivencia está muy bien analizada por R. Müller en *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín, 1974, pp. 43 y ss., y 93 y ss. Entre la aparición del derecho, por un contrato social, y la del lenguaje, por un acuerdo convencional, existe una cierta analogía, pero como Müller destaca, no es un paralelismo total, ya que el hombre está vocado al lenguaje, al *logos*, por su natural, y sólo es convencional el perfeccionamiento de esta tendencia.

En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. [77] Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud, sino que se originan en la debilidad, el temor, y la necesidad de socorro de los vecinos. Ni tampoco que, siendo masas de fuego concentrado, posean a la vez la beatitud para disponer a su antojo tales movimientos.

Por el contrario, hay que conservar toda la dignidad de cada uno de los calificativos al aplicarlos a tales representaciones, para que no surjan de ellos opiniones contrarias a su dignidad. De no hacerlo así, la contraposición misma engendrará la mayor confusión en nuestras almas. De ahí que conviene admitir la opinión de que esa regularidad y ese movimiento periódico se realizan de acuerdo con las implicaciones originarias de los mismos compuestos orgánicos desde el origen del universo.

[78] Es más, debemos pensar que es tarea propia de la ciencia física el investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes, y que precisamente de eso depende nuestra felicidad: de cómo sean las naturalezas que observamos de esos objetos celestes, y de cuanto contribuya a la exactitud de este conocimiento.

Además, en casos como éstos, no es posible el aceptar varias explicaciones ni la posibilidad de que eso pudiera ser de otro modo, sino que, sencillamente, hay que pensar que en la naturaleza inmortal y feliz no cabe ningún motivo de conflicto o perturbación. Tal cosa le es posible al entendimiento aprenderla sin más.

[79] En cuanto a lo sujeto a investigación especializada en el orto y ocaso de los astros, eclipses, y demás fenómenos naturalmente relacionados con éstos, nada hay en eso que tienda, en su conocimiento, a nuestra felicidad; sino que cuantos están bien informados al respecto, pero ignoran la naturaleza de los cuerpos celestes y cuáles son las causas fundamentales de tales fenó-

menos, tienen los mismos terrores que si desconocieran aquellos datos. Incluso es fácil que tengan más, en cuanto el estupor derivado de su conocimiento detallado de eso no puede ofrecerles la liberación y la buena administración de los principios más importantes.

Por eso, pues, en caso de que encontremos varias causas de los solsticios, de los ocasos, ortos, eclipses, y de los fenómenos semejantes, como también en los asuntos de detalle, [80] no hay que pensar que el tratamiento de esto no ha logrado una precisión suficiente para contribuir a nuestra serenidad y felicidad. De modo que, considerando de cuántas maneras ocurre un hecho similar a nuestro lado, conviene investigar las causas de los fenómenos celestes y de todo aquello que está más allá de nuestra experiencia, desdeñando a los que no conocen ni lo que es o sucede de un modo único ni lo que se presenta de varios modos, y que menosprecian la representación de lo remoto, y además ignoran en qué condiciones no es posible conservar el ánimo sereno. Si sabemos que puede ser que algo ocurra de este modo determinado, con conciencia de que puede suceder de varios modos, estaremos tranquilos, tanto como si supiéramos que es efectivamente así[12].

[81] Además de todas estas consideraciones generales hay que advertir lo siguiente: la mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que ésos (cuerpos celestes) son seres felices e inmortales, y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarios a esa esencia, y también en el temor a algún tormento eterno, y en la sospecha de que exista, de acuerdo con los relatos míticos; o bien en la angustia ante la insensibilidad que comporta la muerte, como si ésta existiera para nosotros; y en el hecho de que no sufrimos tales angustias a causa de nuestras opiniones, sino afectados por una dispo-

12. Esa admisión de una pluralidad de hipótesis explicativas se da en estos casos donde no cabe una verificación empírica, sino sólo la ausencia de una *antimartýresis* o contradicción objetiva. Los temas de que aquí se habla son los tratados en la *Carta a Pítocles.*

sición irracional, de modo que, sin precisar el motivo de sus terrores, se experimenta la misma y amplia perturbación que el que sigue una creencia insensata. [82] La tranquilidad de ánimo significa estar liberado de todo eso y conservar un continuo recuerdo de los principios generales y más importantes.

En consecuencia hemos de atenernos a las afecciones presentes, y a las sensaciones, a las comunes de la sensibilidad común y a las particulares de los sentidos particulares, y a cualquier tipo de evidencia actual según uno y otro de los criterios[13]. Si atendemos a esto, descubriremos correctamente de dónde se originan la perturbación y el temor y nos liberaremos de ellos explicando las causas de los fenómenos celestes, y de los demás acontecimientos que siempre se repiten, que aterrorizan en extremo a los demás.

Aquí tienes, Heródoto, los principios fundamentales, expuestos en forma abreviada, de la naturaleza general. [83] Así que, confío, esta exposición es suficiente, si se la domina con precisión, aunque no descienda uno en todos los temas a las precisiones de detalle, de proporcionar por sí misma una incomparable y sólida confianza al que la estudie, en contraste con los demás hombres. Pues por sí mismo podrá solventar numerosas cuestiones que investigue al pormenor, de acuerdo con nuestra exposición, y, conservando estas mismas explicaciones en su memoria, le servirán de socorro continuo.

Porque son de tal clase que quienes ya de forma notable o incluso perfectamente han estudiado los detalles con exactitud analizándolos en relación con estas concepciones teóricas, prosiguen muchísimas investigaciones sobre la Naturaleza en su conjunto. Por su parte, aquellos que no han llegado por sí mismos a un grado de perfección tan avanzado, a partir de estos apuntes y sin recurrir a una enseñanza oral, podrán hacer en su entendimiento el recorrido de los principios fundamentales para la serenidad.

13. Una vez más, al concluir el epítome, se insiste en la conexión entre teoría del conocimiento, ciencia de la Naturaleza y las secuelas éticas de la misma.

Comentario

«Durante largo tiempo el mismo Epicuro se proclamaba "democríteo", según cuenta entre otros Leonteo, uno de los más próximos discípulos de Epicuro, y en escrito a Licofrón asegura que Epicuro honraba a Demócrito por haber alcanzado antes el recto conocimiento, y que calificaba de "democrítea" el conjunto de su exposición general, porque aquél había dado antes con los fundamentos de la Naturaleza. Y Metrodoro ha dicho abiertamente en su obra *Acerca de la filosofía* que si Demócrito no le hubiera mostrado el camino, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría.» Este texto de Plutarco insiste, como otros, en la deuda que la teoría física de Epicuro tiene hacia Demócrito, fundador del atomismo. Sin embargo, tan importante como esa deuda básica es la modificación que Epicuro le impone, debida, en síntesis, a dos motivos: el primero, defender la doctrina contra las críticas que había suscitado, sobre todo a Aristóteles, y, en segundo lugar, a la integración de tal explicación atomista en ese conjunto sistemático que es la propia filosofía epicúrea, cuya gnoseología y cuya coronación ética difieren de la de los primeros atomistas[14].

14. Todos los estudiosos del epicureísmo, desde la Antigüedad, han tratado de la deuda y la desviación entre las doctrinas de ambos filósofos. K. Marx insistió en el rechazo del determinismo, como ya lo había hecho Diógenes de Enoanda, tanto físico como moral. C. Bailey subrayó muy bien cómo Epicuro integra en un sistema propio todo lo que recoge de Demócrito. Epicuro se defendía ya de la acusación de eclecticismo (en el libro XIV de su *Peri phýseos*): «Confuso no es quien recopila una opinión suelta con otras ajenas, sino quien pone unas junto a otras cosas que no están de acuerdo, ya sean de su cosecha o de otros...». Las opiniones de los epicúreos sobre Demócrito son un tanto ambiguas, de admiración limitada (cf. *Peri phýseos*, 34, 30, Arrighetti; Lucrecio III, 370 y ss., 1039 y ss., V 621 y ss., Diógenes de Enoanda, fr. 5 y 6 Chilton). Un buen trabajo sobre la cuestión es el de P. Huby, «Epicurus attitude to Democritus», *Phronesis*, *23*, 1978, pp. 80-86.

En conjunto conviene tener en cuenta tres rasgos: el distinto talante de ambos pensadores, la orientación ética diferente, y que Epicuro recibe el atomismo haciéndose cargo de las críticas de Platón y de Aristóteles. En

Los axiomas básicos vienen de mucho más atrás. El principio básico que «nada nace de nada y lo que es no puede reducirse al no ser» significa una premisa claramente aceptada desde la formulación eleática de Parménides. Pero frente a la unicidad del inmóvil ente parmenídeo, el atomismo aportaba una solución al problema de la real movilidad de lo que percibimos. El ser estaba compuesto por infinitud de partículas mínimas, eternas e indestructibles, los *átomos.* Junto a estos átomos existe el «espacio», el «vacío» o el «lugar» que es lo que posibilita su existencia y su movilidad. La multiplicidad de átomos y la ubicuidad del espacio son los dos postulados fundamentales del atomismo, una construcción intelectual que permite dar cuenta de lo aparente. En su intento por «justificar los fenómenos», *sozein ta phainómena,* según la bella expresión de Anaxágoras, el atomismo recurre a una mecánica muy sencilla. No hay un estado previo de caos al que haya seguido un cosmos, es decir, un ordenamiento impuesto por algún agente externo al proceso de la materia misma. Todo fue así como es ahora y lo seguirá siendo, una combinación infinita de átomos y vacío.

La indestructibilidad de las partículas atómicas es la garantía suficiente frente a la constante alteración de los cuerpos que los átomos componen y descomponen sin fin. Nada se aniquila, y todo se transforma.

Los átomos tienen tamaño, forma y peso. Su tamaño varía, pero no infinitamente, ya que ningún átomo (por grande que sea su tamaño) llega a ser perceptible por nuestros sentidos; son sólo ininteligibles en su minucia más allá de nuestra capacidad sensorial. Tienen también formas diferentes, lo que facilita su combinación y entrelazamiento en los sistemas atómicos que forman los cuerpos; pero esa variación no es tam-

parte, sus modificaciones son intentos de responder a esas críticas: por ejemplo, la admisión de elementos menores en el átomo (los *eláchista)* y la teoría del *clinamen.*

poco infinita, sino sólo de una amplitud incalculable. Para explicar la infinitud de átomos basta con que los átomos de una o de todas las variedades sean infinitos. Por último, los átomos tienen peso, y eso les impulsa a «caer», a moverse «de arriba abajo». En estas tres características Epicuro parece modificar ya la teoría de Demócrito, que admitía la infinidad de tamaños y de formas para los átomos (sin advertir posibles críticas) y que no sabemos claramente si los consideraba pesados, pero que no asignaba al peso atómico un papel en el movimiento de las partículas mínimas, que imaginaba sometidas a un fatal torbellino, que causaba sus encuentros y agrupaciones en el espacio sin fin.

En cuanto al movimiento de los átomos, decir que caen «de arriba hacia abajo» en un espacio infinito resulta un tanto chocante, ya que toda dirección está definida sólo relativamente respecto a la situación del sujeto. Arriba es lo que está por encima de nuestras cabezas y abajo lo que cae bajo nuestros pies. No hay un arriba absoluto en este infinito, ni un abajo absoluto. El más arriba y el más abajo es siempre el extremo de una línea imaginaria que se proyecta desde el sujeto, en vertical y se extiende al infinito. (Por otro lado, y eso no se dice en la *Carta a Heródoto,* pero era doctrina epicúrea aceptada por todos, Epicuro se imaginaba a la tierra como un disco plano en el centro de nuestro cosmos, uno más en la serie infinita de mundos.)

La velocidad de los átomos es inimaginable en el espacio absoluto, pero los choques y resistencias a su paso la frenan. Si todos los átomos cayeran paralelamente con trayectoria vertical no se producirían choques ni conjuntos atómicos, puesto que en el vacío todos los átomos, sea cual sea su tamaño, forma y peso, se desplazan a idéntica velocidad. Sin embargo, los átomos colisionan, se engarzan en compuestos y se empujan y envuelven en complicadas tramas. Ello es debido a las desviaciones que automáticamente se producen en su trayectoria. Esa desviación, que Epicuro llamaba *parénklisis* y

que Lucrecio tradujo como *clinamen*, es un estupendo añadido de Epicuro a la teoría de Demócrito. «Si alguno utiliza la argumentación de Demócrito, afirmando que no hay ningún movimiento libre en los átomos, a causa de su choque mutuo, de donde se deduce que todo se mueve forzosamente, le replicaremos: ¿No sabes tú, quienquiera que seas, que hay también en los átomos un movimiento libre que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a la luz: la existencia de la declinación *(parénklisis)*, como lo muestra a partir de los fenómenos?» (Diógenes de Enoanda, 32 Chilton).

La *parénklisis*, declinación o desviación atómica, es uno de los puntos centrales de la Física, que va a tener también una gran importancia en la Ética, puesto que esa «espontaneidad interna» que se concede con esa teoría a los átomos se revela muy útil en la defensa de la libertad del individuo, que, como los átomos, escapa así al rígido determinismo natural que amenaza, tanto en el sistema de Demócrito como en el de los estoicos, su actuación y su decisión. (Ya el citado fragmento de Diógenes de Enoanda alude a esto, y Lucrecio y otros discípulos tratarán de desarrollarlo frente a los adversarios de la escuela que consideraban escandalosa esa desviación, especie de pirueta imprevista en la mecánica del sistema. Sobre las consecuencias de este movimiento «libre» para la teoría moral hablaremos luego.)

En la creación de los compuestos atómicos, en la formación de mundos complejos, no han intervenido ni la Divinidad, en forma de Demiurgo o de Providencia, ni tampoco la Necesidad. No hay teleología cósmica en este sistema atómico. Unas combinaciones materiales se han revelado más estables que otras, unos organismos han perdurado, incluso se han reproducido. Pero en la trama universal no hay más tejedor que el azar de la propia materia semoviente. Lucrecio expresa admirablemente ese rechazo de cualquier finalidad cósmica. «Huye y evita ese error ante todo: no imagines que la clara luz de los ojos se creara para que nosotros ver pudiéra-

mos, ni que para avanzar por el camino a grandes pasos la extremidad de las piernas y los muslos sobre los pies flexionen, y que los brazos ligados a potentes antebrazos tuvieran las manos a ambos lados para que, como siervas, pudiéramos utilizarlas para nuestra vida, en cualquier uso. Interpretar las cosas de tal modo es invertir el razonamiento y anteponer lo que viene detrás por la razón. Porque ciertamente nada ha nacido en nuestro cuerpo para que podamos usarlo; sino que aquello que ha nacido procrea su uso. Ni la visión surgió antes que naciera la luz de los ojos, ni la palabra antes que se creara la lengua, sino que la lengua tuvo origen mucho antes que la palabra y el lenguaje, y las orejas fueron creadas mucho antes que se oyeran los sonidos, y en fin todos los órganos preexistieron, según pienso, a lo que iba a ser su uso. Por tanto no pudieron desarrollarse con vistas a tal uso» (Lucrecio, IV, 824-842).

Las combinaciones de los átomos en los cuerpos explican las características de los mismos: tanto sus propiedades características y permanentes como tales cuerpos, sus cualidades primarias *(symbebekota)*, como sus aspectos más accidentales y no permanentes *(symptómata)*, que son también el producto de su relación con nosotros. Entidad, en un sentido absoluto, la tienen sólo los átomos y el espacio. Pero mientras que Demócrito negaba la existencia real y no sólo aparente de cualquier otra cualidad que las de forma y extensión (y acaso peso) propias y derivadas de los átomos, Epicuro reconoce que también esas cualidades tienen una cierta realidad, en cuanto nuestras sensaciones nos informan de su existencia y la sensación es el criterio básico de la verdad.

En la exposición abreviada de su teoría física Epicuro hace referencias constantes al criterio con el que llegamos al conocimiento de estos principios científicos. Busca menos las definiciones que las descripciones y distinciones, como podemos ver en su refereneia al problema del tiempo como fenómeno peculiar que no admite categorías ajenas. El tiempo se define

en relación con el movimiento cósmico, con los cambios de la Naturaleza que sirve para enmarcar y medir.

Podría tal vez verse en el movimiento de que están dotados los átomos un rudo correlato del concepto más moderno de energía. No sólo el peso es la causa de que las partículas mínimas se muevan, ya que incluso dentro de los cuerpos que componen los átomos, impedidos por la trabazón general de otros desplazamientos, mantienen una especie de vibración interior *(palmós)*. En tal sentido parece como si el movimiento fuera tan eterno e indestructible como la materia misma. Sólo los cuerpos, y los mundos, en cuanto conglomerados o sistemas de átomos, se componen y descomponen por la agregación y disgregación de las partículas. En la medida en que la relación estructural de las partículas que los forman se altera los cuerpos perecen y nacen otros nuevos. En el constante choque y entrelazamiento de átomos los compuestos se desgastan y su estabilidad queda reducida a un tiempo finito. La naturaleza misma de los átomos, con sus diferentes figuras y tamaños, favoreee ciertas combinaciones y rechaza otras, como ya dijimos. Así se forman esos «sistemas» (la palabra es de Epicuro, y Lucrecio la traduce por «concilia»), mientras que otros átomos, insociables, vagan errantes por el espacio sin fin. No existe, como ya notamos, finalidad trascendente que ordene estos infinitos procesos de composición y descomposición. Sócrates, en el diálogo platónico *Fedón*, reprochaba a Anaxágoras que la Inteligencia, el *Nous*, que él aceptaba como principio inmanente al ordenamiento cósmico, no fuera una clara teleología. Epicuro, admirador de Anaxágoras, vuelve a rechazar ese aspecto teleológico, que Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos quieren imponer al devenir de la Naturaleza. Ni un Primer Motor, ni la Necesidad, ni los modelos de las Ideas, ni la Providencia, son en la teoría de Epicuro aceptables; el cosmos es fortuito y autónomo.

Todo es material, y no existe nada incorpóreo, a no ser el vacío (forma mitigada del no ser). También el alma es, por

tanto, un cuerpo, formado de la agregación sistemática de átomos, y unido a lo que vulgarmente se denomina cuerpo, y que Epicuro suele llamar «carne», en un organismo *(áthroisma)* viviente, que es el individuo humano. Esa unión de cuerpo y alma (utilizando la terminología tradicional) está dotada de vida, movilidad, sensaciones y afecciones por efecto del alma. Sin embargo, el alma por sí sola no vive ni siente ni piensa, sino que sólo realiza estas funciones en el conjunto psicosomático, que es el organismo vivo. Es decir, siente *con* los sentidos del cuerpo y mueve al cuerpo desde dentro de él. Cuando el cuerpo se disgrega, también el alma perece. La simpatía de cuerpo y alma depende de un cierto equilibrio, y se manifiesta de múltiples modos. Sin el cuerpo el alma no tiene vida ni sensibilidad, como tampoco las tiene el cuerpo sin el alma. La muerte es, pues, simultánea para ambos.

La composición del alma ofrece una cierta singularidad, ya que Epicuro distingue en ella diversas partes. En conjunto toda el alma está formada por átomos más sutiles que los que forman el cuerpo, pero hay una parte de ella que está especialmente formada de átomos sutilísimos y que se aloja en el pecho, formando lo que Lucrecio denomina una vez «el alma del alma», *anima animae,* mientras que las otras partes del alma están dispersas por todo el organismo. Los átomos que componen el alma, en general, son de gran suavidad, lisos, redondeados, extraordinariamente ligeros y veloces; se asemejan a los átomos del soplo vital *(pneuma)* y a los del fuego *(pyr),* y también a los del aire *(aer),* pero los de esa parte más sensitiva, intelectual, emplazada en el interior del pecho, son de una incomparable sutileza, sin parangón con ninguna otra sustancia.

En la *Carta,* párrafo 63, sólo se dice que «el alma es un cuerpo sutil, esparcido por todo el organismo, muy parecido al viento y que tiene una cierta mezcla de calor *(prosempheréstaton de pnéumati, thermoú tina krasin échonti...)*» con una parte aún mucho más sutil y sensible, a la que no se da nom-

bre. En otros testimonios (en Lucrecio, III, 231 y ss., en Aecio, IV, 388D = Us. 315, y en Plutarco, *Adv. Col.* 1118 D. = 314 Us.) se nos informa de que Epicuro distinguía cuatro elementos en el alma. Según Aecio, «Epicuro afirma que el alma es una mezcla de cuatro elementos: de uno ígneo, uno aéreo, uno ventoso y un cuarto falto de nombre. Este último es para él el que tiene la facultad de sentir *(to aisthetikón)*. El viento da el movimiento, el aire la quietud, el elemento cálido el calor del cuerpo, el falto de nombre *(akatonómaston)* las sensaciones que se producen en nosotros. Pues en ninguno de los elementos con nombre reside la facultad de sentir *(aísthesin)*». La cuarta naturaleza innominada es la tercera aludida en la *Carta*. La inclusión de átomos de *aer*, junto a los semejantes a los del fuego y el viento, sirve para explicar las distintas funciones del alma, y también, según expone Lucrecio, la diferencia de temperamento en hombres y animales, según predomine un elemento u otro. El predominio del calor produce un carácter colérico, el del viento (frío) una tendencia al miedo, y el del elemento aéreo un talante equilibrado. La combinación de los elementos podría también servir para explicar la temperatura del cuerpo y sus cambios. (Es dudoso, sin embargo, que todo esto fuera desarrollado ya por Epicuro, y está claro que en la síntesis de nuestra carta no entra en cuestión, por tratarse de un desarrollo de lo esencial, la naturaleza corpórea de la psique, integrada en el organismo humano.)

El «cuarto elemento» resulta un tanto misterioso en la terminología y en la concepción materialista. No tiene nombre ni semejanza con otros átomos; es, por lo demás, el más específico y el principal agente de las funciones anímicas ya que en él reside la facultad de sentir (es decir, de coordinar las sensaciones recibidas de los sentidos corporales, ya que el alma no siente por sí misma sino a través y con el cuerpo todo) y, por consiguiente, también la facultad de pensar, enlazada con el sentir. Lucrecio (III 241-57, III 262-81) insiste sobre este punto.

Ya Giussani y luego Bailey, Diano[15] y otros comentaristas, han destacado que en esta cuarta sustancia psíquica «de una cualidad sin nombre» *(ek tinós akatonomastou poiótetos)* parece encontrarse un reflejo del «quinto elemento» en el alma de que hablaba Aristóteles. Pero mientras en el Estagirita esa «quinta sustancia» *(pempte ousía, endeléchei a)* era completamente inmaterial y explicaba las propiedades espirituales del alma por esa misma condición espiritual, en Epicuro se trata de un elemento material, si bien de una materia incomparable por su sutilidad con el resto de los elementos del universo.

Entre los poros y espacios que dejan los átomos del cuerpo se hallan intercalados los ligeros y ágiles átomos del alma –aunque no alternando un átomo del cuerpo con uno del alma, como suponía un tanto ingenuamente Demócrito–, y el cuerpo sirve de protectora envoltura *(to stegazon)* al elemento psíquico, unido sustancial y orgánicamente a él. El alma percibe con el cuerpo, pero además de su papel pasivo, en cuanto experimenta las sensaciones y las afecciones, que son la base del conocimiento del mundo exterior, tiene también una capacidad de decidirse libremente y una función activa en el proceso intelectual. Las funciones del organismo en cuanto es un *systema,* un *concilium* atómico, son superiores a las de los elementos atómicos que lo componen. La actividad del alma reside fundamentalmente en la *diánoia* o el *animus* (en la terminología de Lucrecio). Hay pues en la concepción materialista algo más que un rudo mecanicismo, un ámbito para la libertad de decisión, algo que depende de nosotros; está en nuestro interior la elección de la conducta.

En la *Carta a Heródoto,* Epicuro no mencionaba esta complejidad del alma, pero un escolio intercalado en la versión recogida en Diógenes Laercio (X, 66) alude directamente a ella.

15. Sobre todo esto remito al amplio trabajo de C. Diano, «La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni», pp. 129-280, de sus *Scritti epicurei,* Florencia, 1974.

Lucrecio es quien nos informa más ampliamente sobre este punto, en el libro III de su poema. Incluso distingue con dos nombres entre ambas partes anímicas: la irracional, extendida por todo el cuerpo, es denominada *anima;* la racional, que se aloja en el pecho, *animus.* No sabemos con exactitud qué términos griegos son los que traduce Lucrecio; pero probablemente *anima* representa a *psyche,* mientras *animus* sería *diánoia,* como supone Rist, o tal vez *phren.* (La localización de este órgano en el pecho y no en el cerebro, como habían sostenido algunos pensadores, desde Alcmeón de Crotona, supone una vuelta atrás, a una creencia tradicional ya en tiempos de Homero.)

De todas formas, hay que pensar que semejante distinción no atenta contra la unidad del alma. Como señala Rist (o. c., p. 80), «la distinción entre *anima* y *animus* es una distinción de facultades en un modo casiaristotélico, no una distinción entre diferentes tipos en un cuerpo físico. Ésta es probablemente la razón por la que no es mencionada en el breve tratamiento del alma en la *Carta a Heródoto*».

Al negar toda posibilidad de supervivencia al alma, tras la descomposición del organismo psicosomático, se ofrece aquí una base para el rechazo de todo tipo de recelos y temores a los castigos y tormentos de ultratumba, descritos por algunos relatos míticos. No existe más vida que la presente y,terrena, y nuestra experiencia sensitiva está limitada a esta existencia corpórea, ya que el alma no vive ni siente sin el cuerpo, o mejor dicho, sin el elemento corpóreo de «la carne», y ella misma es cuerpo, no algo incorpóreo con facultad de subsistir.

Algunas noticias sobre el *Peri Phýseos*

La más extensa y más importante obra de Física del prolífico escritor que fue Epicuro es la que conocemos con el título general de *Acerca de la Naturaleza,* en treinta y siete libros.

La composición de una obra tan voluminosa se habría extendido durante una serie de años, en los que él habría ido escribiendo los libros sucesivamente, reflejando en ellos su pensamiento y las discusiones de los problemas tratados en el círculo escolar del Jardín. Usener pensaba que la obra entera había sido escrita en unos quince años, a partir del establecimiento del filósofo en Atenas, es decir, del 307 a.C. Para ese cálculo se basaba en la datación de dos libros: el XV, que puede fecharse en 300-299, y el XXVIII, hacia 296-295. La magna obra, como todos los demás tratados epicúreos, no se nos ha transmitido por tradición textual y las citas indirectas a la misma son más bien escasas. Pero el afortunado descubrimiento de los fragmentos papiráceos de la Biblioteca de Filodemo en Herculano, donde existió un ejemplar de la obra, nos ha permitido un conocimiento directo de algunos pasajes mutilados y truncos, pero suficientes para darnos una idea aproximada del carácter y del estilo expositivo de este *magnum opus* de la Física epicúrea. Gracias a la meritoria labor de un grupo de minuciosos filólogos e historiadores de la filosofía antigua tenemos hoy una idea general de lo que fue este largo trabajo de investigación y especulación metafísica y física, que Arrighetti parangona, muy acertadamente, con los grandes tratados aristotélicos, que representan la actividad intelectual de un pensador que durante una larga serie de años se enfrenta a unos problemas básicos en la concepción del mundo físico. Una interesante diferencia, notada también por Arrighetti[16], es que «en las obras de Aristóteles se ven las huellas de una labor de continua puesta al día y revisión, mientras que Epicuro confiaba las revisiones y las puestas al día a libros sucesivos de su obra máxima, y cuanto estaba ya escrito quedaba en los libros precedentes sin modificación... Los libros del *Peri phýseos* tenían otra caracte-

16. Para esta parte del capítulo utilizo el artículo de síntesis de G. Arrighetti sobre la estructura del *Peri Phýseos* (publ. en *CErc.* 1971), recogido ahora como apéndice II a su edición de *Epicuro. Opere*, Turín, pp. 706-732.

rística peculiar: algunos, si no todos, estaban fechados; la explicación de esto creemos que pueda encontrarse en el hecho de que, en el largo arco de tiempo en que fue compuesta la obra, las fechas servían para señalar las etapas del pensamiento de Epicuro, los momentos por los que éste había pasado, y de estas etapas, de estos momentos los libros sueltos (o quizá también los grupos de libros) representaban el testimonio».

En el estado actual de nuestros conocimientos tenemos noticias (de extensión muy diversa) sobre 17 de los 37 libros del *Peri phýseos.*

En el libro I se consideraban los principios generales de la teoría física: que todo está compuesto por átomos y vacío, que los cuerpos son o átomos o agregados de éstos, que los átomos se mueven constantemente, y en sus choques se componen y descomponen los compuestos, etc.

El libro II trataba de los «simulacros», es decir, de la emisión de imágenes que permiten el conocimiento del mundo externo. La complexión, formación, velocidad de movimientos de los mismos eran tratadas en detalle.

Es probable que los libros siguientes trataran de las sensaciones y de cómo los sentidos nos suministraban la base de todo conocimiento del mundo real, conectando con la teoría de las imágenes del libro II. Pero no tenemos datos de los mismos, más que una breve alusión al libro IV que no permite conclusión.

El libro XI y el XII trataban de astronomía: de los movimientos del Sol y de la Luna, de la Tierra, de los eclipses, y –en una parte del XII– de la relación entre las leyes cósmicas y los dioses. Un fragmento breve condena (según testimonio de Filodemo) a los ateos Critias, Pródico y Diágoras, «locos y necios». También el libro XIII, según un único testimonio de Filodemo, trataba de la relación entre hombres y dioses, probablemente en conexión con lo ya dicho en el libro anterior.

El libro XIV está mencionado en un escolio a la *Carta a Heródoto,* 40, que dice que éste y el XV trataban de la distinción entre átomos y agregados atómicos. Un papiro herculanense

nos ha conservado dieciséis fragmentos de este libro *(PH* 1148), muy interesantes por el carácter polémico que revelan: en algunos critica teorías platónicas (del *Timeo)* y en otros mueve su crítica contra algunos presocráticos, citando a Empédocles. También se defiende Epicuro de la acusación de adoptar teorías ajenas con una interesante precisión sobre el eclecticismo propio.

El libro XV tenía la misma temática que el anterior: estudiaba los agregados *(synkriseis)*, sus propiedades y constitución, y continuaba la polémica con otras teorías. (En este caso los fragmentos son mucho más pobres que los del XIV.)

El próximo libro concreto al que podemos referirnos con un número es el XXVIII, que afrontaba problemas lógico-gnoseológicos, en polémica con tesis de Aristóteles y de los megáricos. Estaba compuesto como una larga exposición dirigida a Metrodoro (al que se cita, en vocativo, varias veces), que tal vez habría expuesto una opinión distinta sobre estos temas. Es interesante ver en ello un reflejo de las discusiones y lecciones mantenidas en la escuela, recogidas en testimonio vivaz.

Por un breve y trunco fragmento sabemos que en el libro XXXII se trataba de la naturaleza del alma, aunque pudiera ser éste uno de los varios temas del tratado.

Al XXXV alude una mención de Filodemo, por la que parece que en él se trataba de nuevo de la relación entre hombres y dioses. La frase (del *Peri Eusebeias* = frg. 91 Us.) es muy interesante: «En el libro treinta y cinco dice [Epicuro] que al beneficiar a los otros con el propio placer [los dioses] demuestran que salvándose a sí mismos salvan también a los demás». Por el sentido, que respecta a la relación entre los dioses y los que los veneran sabiamente, el texto parece apartarse de la Física y aproximarse a la Ética. Es probable que aquí se retomara la relación a la que ya se había referido en libros anteriores (por ejemplo, el XIII), y que este libro casi final contuviera referencias a los beneficios de la *ataraxía* que procura el recto entendimiento de la piedad natural.

Entre los *libri incerti* que conocemos por breves fragmentos papiráceos hay dos muy importantes por su temática: el de *Pap. Herc.* 1056, 697, 1191, en que se afirma de manera rigurosa y clara la libertad humana (en polémica con Demócrito y tal vez con Aristóteles), y el de *Pap. Herc.* 1413, dedicado al tema del tiempo, y escrito, singularmente, en forma de diálogo (como un texto platónico, aunque sin la elegancia de estilo de aquél).

Poseemos fragmentos de otros libros (en el *Pap. Herc.* 1420, el *Pap. Herc.* 1431, y el *Pap. Herc.* 362) que tratan diferentes problemas de psicología, y de gnoseología, con tonos polémicos y críticos. Aunque los fragmentos son truncos y breves siempre son sugerentes sus aportaciones para precisar algún punto ya conocido de la posición de Epicuro con respecto a los problemas debatidos.

La impresión general que podemos deducir de la lectura de estos textos, excelentemente presentados y anotados en la edición de Arrighetti, es que la vasta obra escrita a lo largo de muchos años se había ido desarrollando a partir de un núcleo básico sobre los problemas fundamentales del atomismo y el materialismo de partida, y la parte fundamental estaba ya desarrollada en los libros I a XII. Luego había ampliaciones, ciertos temas volvían a ser considerados (así el de la relación hombres-dioses en el libro XIII y en el XXXV). Junto a las partes expositivas venían otras de carácter polémico. Se reflejaban en los libros las reflexiones y discusiones escolares. Junto a los temas de Física aparecen temas lógicos, gnoseológicos y éticos.

El *Peri phýseos* se había ido desarrollando con una cierta apertura, y su técnica expositiva estaba preparada para admitir digresiones y polémicas, mientras que –como muestra el libro XXVIII en forma de discurso a Metrodoro y el *liber incertus* en forma dialogada– la unidad formal no era una convención rígida. Epicuro había escrito numerosas obras especializadas sobre temas concretos y con un título preciso (*Sobre los átomos y el vacío, Sobre el ángulo de los átomos*, etc.), en

que se trataba específicamente un determinado problema de Física. En cambio, las disquisiciones del *Peri phýseos* invitan a pensar «en un testimonio fiel de la labor cotidiana de pensador, de investigador, de polemista, y, sí, también de maestro, pero en el sentido en que Epicuro conducía sus investigaciones y combatía sus polémicas haciendo partícipes de ellas a sus discípulos» (Arrighetti). Que ésta es una obra esotérica y de destinación escolar lo prueban no sólo su temática y su amplitud, sino también el propio estilo, seco, inelegante, técnico, sin otro objetivo que la precisión, reiterativo y enormemente difícil de interpretar para quien estuviera al margen de la terminología empleada y la problemática debatida. Los restos de esta gran obra son una prueba más de que Epicuro trabajaba de modo continuado y sistemático en los graves problemas teóricos en que se debate la filosofía postaristotélica. Contra Platón, maneja muchas veces los análisis aristotélicos, otras veces combate, retocando sus análisis, las tesis aristotélicas, como al tratar del problema del tiempo o el de la libertad interior (como han señalado Arrighetti, Diano y Furley)[17].

La imagen de que Epicuro era ante todo un moralista, que se habría provisto de una teoría física fácil y consoladora a costa de Demócrito y algún que otro presocrático asaltado oportunamente, no resiste la confrontación con la de este autor minucioso, concienzudo y polémico de tan amplio compendio *Sobre la Naturaleza*.

La *Carta a Pítocles* y la explicación múltiple de los fenómenos celestes

La segunda epístola de Epicuro que Diógenes Laercio nos ha conservado está dirigida al joven Pítocles, y es un escueto resumen de las teorías de la escuela en materia de astronomía,

17. En sus obras ya citadas en estas notas.

meteorología y fenómenos celestes. Está situada a continuación de la *Carta a Heródoto,* ocupando los parágrafos 84 a 116 del libro X de D. L. y en cierto modo puede considerarse como un apéndice del epítome en que se exponen los fundamentos de la Física. Esta epístola ha suscitado, desde la Antigüedad, ciertas dudas sobre su autenticidad, no tanto por su contenido, como por su estructura un tanto discontinua, que parece quebrar en algunos puntos la explicación de un tema para continuarla bruscamente más tarde, sin motivos claros. Así la explicación referida a los cuerpos celestes del Sol y la Luna (89-99) parece continuarse con la de los astros (en 111-115) tras la digresión sobre meteorología, y la sección meteorológica (100-111) vuelve a seguir brevemente luego (116). Usener –seguido por Diels y otros– había atribuido la redacción de la carta a un seguidor tardío, mientras que otros (Philippson, Vogliano, etc.) pensaban en la colaboración entre Epicuro –cuyo estilo es fácilmente reconocible en algunos párrafos– y un discípulo próximo. Sin embargo, la autoría epicúrea, tanto del contenido como de la forma, nos parece indiscutible y la discontinuidad fácilmente explicable, bien porque refleje, de algún modo, el tratamiento de dichos temas en el *Peri phýseos* (como pretende Arrighetti) o porque sea debida a una intención propia del autor (como quiere Bollack[18]).

Por lo demás no es tanto la explicación de los fenómenos concretos aquí expuestos lo que nos interesa en primer término, como la función que Epicuro atribuye a estos estudios. Para ello conviene prestar atención a los capítulos iniciales y al final de la *Carta,* donde se expresa claramente la finalidad de esta especulación sobre fenómenos cósmicos que, si bien

18. J. Bollack-A. Laks, *Epicure à Pythocles* («Cahiers de Phil.», Lille, 1978), ofrecen traducción, comentario (en su peculiar estilo y método) y una buena nota bibliográfica, además de una introducción de carácter general.

están conexos al campo de nuestra experiencia inmediata por sus efectos, se hallan, sin embargo, más allá de lo verificable en sus causas remotas a los hechos de nuestro entorno. Todo esto debe verse en una perspectiva histórica: la astronomía helenística disponía de muy reducidos medios técnicos para comprobar la variedad de las hipótesis emitidas y para certificar la observación precisa de los fenómenos atmosféricos. Por otra parte, en la Academia y en el Liceo la especulación astronómica iba acompañada de ciertas connotaciones de veneración religiosa, adjudicando carácter divino a la regularidad de los movimientos de los astros en el mundo supralunar en contraste con el mundo terrestre, mortal y desordenado, que los epicúreos querían combatir. Éstos son factores que conviene tener en cuenta para medir el alcance polémico de estas líneas de Epicuro. Desprecia, de un lado, «las serviles manipulaciones técnicas de los astrólogos» (*tas andrapodeis astrologon techniteias, ibid.* 93), y, de otro, combate la representación mítica de lo celeste, entendiendo como «mítica» no sólo la fantasía popular al respecto, sino la teoría astral de otras escuelas filosóficas.

Para Epicuro lo fundamental es asegurar la naturalidad de los fenómenos, y para explicarlos no recurre a una hipótesis determinada, entre las que le ofrece la doxografía, sino que admite todas las que son verosímiles y podrían, por tanto, dar una solución suficiente para alejar cualquier preocupación de ánimo ante los teatrales y tremendos aspectos del cielo y la atmósfera alterada. Epicuro no busca, pues, explicaciones científicas nuevas, se contenta con espigar en la tradición aquellas que pueden ser válidas, y admite no sólo una, sino todas, varias a la vez. Porque en este terreno las opiniones se sustentan como verídicas no por la confirmación empírica de los datos, sino por la ausencia de contradicción entre los términos de la explicación, analógica, ofrecida y los hechos observables y confirmados del campo de nuestra experiencia sensible. Así pues, a propósito de la luz de la Luna, o de los eclipses, de la

formación de los vientos o de los truenos y relámpagos, no se nos ofrece una única versión respecto a su causa, sino una serie de explicaciones verosímiles, recogidas de la tradición –aunque a diferencia de los doxógrafos, Epicuro no nombra a los inventores o sostenedores de una u otra teoría–: Repetidamente se defiende esta pluralidad de respuestas. «Los que admiten sólo una explicación se ponen en desacuerdo con las apariencias y andan errados en cuanto a lo que es posible conocer a un hombre» *(ibid.* 98). «Y de otros muchos modos puede producirse el rayo. Sólo hay que rechazar el mito. Y así se hará, siempre que uno interprete los signos acerca de lo que no está al alcance de nuestros sentidos ajustándose correctamente a las apariencias» *(ibid.* 104).

Esta posición de Epicuro ha sido con frecuencia criticada como una muestra evidente de su escaso interés por la investigación científica. La afirmación debe matizarse: Es cierto que los epicúreos no mostraron un interés expreso por la astronomía ni la meteorología. Querían, en primer lugar, desautorizar algunas creencias astrológicas y sus implicaciones místicas; pero no trataban de buscar el progreso en esta dudosa ciencia especulativa e incierta. Igual que el de las matemáticas el estudio de los fenómenos del cielo les parecía algo totalmente marginal a la ocupación del filósofo. La especulación acerca de los fenómenos celestes era desde la época de los presocráticos un hábito de muchos filósofos, un hábito contra el que Sócrates había reaccionado dirigiendo su atención a lo más cercano, el mundo social. Pero incluso un filósofo muy interesado en la Física podía señalar el papel marginal que la astronomía tenía respecto de los principios fundamentales de la constitución material del universo.

Lo que nos interesa, sin embargo, resaltar aquí, en primer término, es que la aceptación de una explicación múltiple de las causas de esos fenómenos no es un subterfugio cómodo, sino un recurso muy en consonancia con toda su filosofía crítica. «La presentación de teorías alternativas para la explica-

ción de fenómenos meteorológicos y astronómicos está claramente en conformidad con el principio metodológico de que cuando la completa verificación es imposible puede ser aceptada cualquier hipótesis que no entre en conflicto con la evidencia accesible» (De Lacy). «La renuncia de Epicuro a una explicación unívoca en este terreno no requiere por tanto fundarse en una carencia de interés en las ciencias naturales, como a menudo se le ha reprochado, sino que es la consecuencia de su teoría del conocimiento estrictamente empírica. Para su fin manifiesto, la vida serena, le basta ciertamente cualquiera de las soluciones alternativas; pero que Epicuro no considere las ciencias naturales como un fin último, sino que las sitúe al servicio de su ética, no nos justifica para considerarle como "limitado" y "acientífico", ya que este método de las explicaciones múltiples, al menos para los fenómenos meteorológicos, lo ha tomado abiertamente de Teofrasto, que sin embargo es considerado como un científico no despreciable» (Lemke)[19].

Ya Usener había señalado que las explicaciones de Epicuro parecían depender de la recopilación doxográfica de Teofrasto. Estudios posteriores permiten señalar que la dependencia de Teofrasto es bastante clara. Epicuro no sigue tanto el amplio resumen teofrasteo de las *Physikón doxai*, como un tratado del mismo autor sobre meteorología, que conocemos fragmentariamente por traducción al sirio y posteriormente al árabe. Es curioso que ya Teofrasto haya abandonado el esquema aristotélico para una explicación única y encontremos en su texto esa pluralidad de causas posibles y ese gran respeto por la sensación y la recepción de los fenómenos que tenemos testimoniada en Epicuro.

No olvidemos, por lo demás, que la *Carta a Pítocles* es un resumen escolar y con propósito mnemotécnico, y que Epicuro habría tratado por extenso de esos mismos temas en

19. D. Lemke, *Die Theologie Epikure*, Múnich, 1973, pp. 20-21.

otras obras. Su presentación del conjunto de teorías (sin mencionar a sus autores, como ya dijimos) y la exposición razonada significan el mismo esfuerzo de síntesis que hemos advertido en la *Carta a Heródoto*, que exponía unos principios fundamentales frente a los que la postura del filósofo era distinta, dogmática.

Prescindiendo del contenido general de la carta, que no es ni muy original ni singularmente atractiva, conviene presentar las líneas iniciales y finales de la misma, en que se expresa claramente su finalidad.

Epicuro a Pítocles: salud y alegría.

Cleón me trajo tu carta en la que te mostrabas muy afectuoso hacia nosotros, en digna correspondencia a nuestro interés por ti, y sinceramente te esforzabas en evocar aquellos razonamientos que conducen a una vida feliz. Y me pedías que acerca de los fenómenos celestes te enviara una argumentación resumida y bien esquematizada, para que la memorices sin dificultad. Porque lo que tenemos escrito en otros tratados nuestros es difícil de recordar, aunque como tú dices, tengas continuamente los libros en tus manos. Y nosotros hemos acogido con gozo tu petición y la hemos considerado con gozosas esperanzas. Así pues, después de haber escrito todo lo demás, concluimos esta exposición razonada que tú estimas que también para muchos otros podrá resultar útil, sobre todo a quienes desde hace poco gustan de la auténtica ciencia de la naturaleza, y a los impedidos por alguna ocupación más profunda que los negocios cotidianos. Acógelo, pues, amablemente, y guardándolo en tu memoria recórrelo con precisión junto con los demás razonamientos del breve compendio que hemos enviado a Heródoto.

En primer lugar, pues, no hay que creer que haya otro objetivo final en el conocimiento de los fenómenos celestes, ya se consideren en conexión con otros o con independencia, sino la serenidad de ánimo y la sólida certidumbre, como en lo demás. Ni conviene forzar lo imposible ni mantener en cualquier tema el mismo tipo de teorizar que en los estudios acerca de los géneros de

vida o en los que tratan de la solución de otros problemas de la Física, como, por ejemplo, que «el todo es átomos y espacio vacío», o que «los átomos son los elementos básicos», y todas las cosas por el estilo que de acuerdo con las apariencias tienen una única respuesta. Esto precisamente no acontece con los fenómenos celestes, sino que ellos presentan una aclaración múltiple tanto respecto a la causa de su producción como de la afirmación de su modo de ser, de acuerdo con el testimonio de nuestras sensaciones. Porque no hay que investigar la naturaleza según vanas fórmulas e imposiciones legales, sino según lo que reclaman los fenómenos mismos.

Pues no tiene ya nuestra vida necesidad de irracionalidad y de vana opinión, sino de un existir sin sobresaltos. Y todo, en efecto, se afirma inalterable en cuanto que todos los problemas se esclarecen con una explicación múltiple en consonancia con las apariencias, cuando uno admite como es debido lo demostrado verosímil en estos mismos fenómenos. Pero cuando uno acepta una cosa y rechaza otra que es igualmente adecuada a las apariencias, está claro que traspasa los límites de la cuestión natural y se precipita en el mito.

Indicios acerca de lo acaecido en los fenómenos celestes los proporcionan algunos de los sucesos de nuestro entorno, que se observa en qué modo ocurren, ya que no los sucesos de los mismos fenómenos celestes, pues se admite que éstos puedan acaecer de diversos modos. Sin embargo, hay que conservar la imagen de cada uno y analizar luego lo conectado con ella, que no se contradice por el testimonio de los fenómenos de nuestro entorno que pueda ocurrir de varios modos.

En estos párrafos iniciales (84-87) de su epístola el filósofo insiste en el rango subordinado de estos conocimientos, cuyo *telos* es la *ataraxía*. Según una vieja teoría, atribuida a Demócrito, el terror del hombre ante los fenómenos celestes, tremendos por su grandeza espectacular y por su incomprensibilidad, sería el origen de la religión y la veneración de lo divino, oculto tras esas fuerzas naturales. Por ello conviene

explicar los fenómenos y fundamentar una sólida certidumbre de su naturalidad. Pero esas explicaciones no revisten el mismo carácter ni la misma inequívoca certitud de las deducciones en el terreno de los principios de la Física ni en el campo de la Ética. Cualquiera de las explicaciones verosímiles puede satisfacer ese afán de asegurar una aclaración natural de los fenómenos y lo sensato es acertar, a la vez, todas aquellas explicaciones que estén de acuerdo con las apariencias fenoménicas y no queden contradichas por nuestra experiencia sensible.

La carta concluye (116):

Todo esto, Pítocles, consérvalo en tu memoria. Pues así te mantendrás muy lejos del mito y podrás comprender las teorías del mismo género. Y sobre todo dedícate al estudio de la ciencia de los primeros principios y del infinito y de los temas afines, y también de los criterios y las afecciones, y del objetivo de nuestros razonamientos. El estudio general de esto te hará fácil la observación de las causas de los temas particulares. Quienes no aprecian esto sobre todo ni pueden conocer bien estas mismas cosas ni podrán conseguir aquello por lo que se debe practicar su estudio.

6. TEXTOS DE ÉTICA

Los textos de Ética más importantes de Epicuro que nos han llegado, de nuevo en el libro X de Diógenes Laercio, son la *Carta a Meneceo* y las *Máximas Capitales.* Son textos breves, muy concisos y muy meditados para servir de breviario firme, de manual de urgencia, por su claridad en los puntos esenciales de la doctrina, a los adeptos. La *Carta a Meneceo,* la tercera de las recogidas por Diógenes Laercio, contrabalancea así el resumen de la teoría física expuesto en la *Carta a Heródoto.* Es notablemente más breve que ésta, y está mucho mejor, más literariamente, compuesta. No se trata en principio de un texto esotérico, sino de una carta de estilo muy cuidado, de acuerdo con ciertos preceptos de la retórica, que comienza con una exhortación al filosofar, con un «protréptico» en donde la filosofía se ofrece como camino de salvación para la salud del alma y la felicidad senda segura. Si el tema de la exhortación al filosofar, al modo de consejo general, «protréptico», resulta un tanto un *topos* filosófico, en la tradición socrática (recordemos el perdido *Protréptico* del Aristóteles juvenil), y tampoco es nueva la imagen de la filosofía como remedio medicinal del alma, hay sin embargo tonos muy personales en esa exhortación, como el de la urgencia y el desen-

tenderse de la edad justa para dedicarse a esa tarea vital de la filosofía, que no supone un largo curso de aprendizaje, sino ante todo una actitud anímica, que no es una ocupación cultural, sino una necesidad del espíritu y del cuerpo asediados y enfermos, y por ello se anuncia aquí con júbilo que siempre es tiempo de filosofar y que el filosofar ayuda a superar el tiempo.

Las *Máximas Capitales* forman una colección de cuarenta sentencias de una notable variedad, ordenadas con cuidado. Las primeras máximas tratan de los temas fundamentales de la Ética, de esos cuatro puntos expuestos aún más sucintamente en la fórmula del *Tetrafármaco* o «cuádruple remedio»: «la divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar». También en la *Carta a Meneceo* se reiteran estos consejos fundamentales. Pero hay en la serie de las cuarenta máximas algunos temas que no están recogidos en la carta citada, como el de la concepción del derecho y la sociedad, de que tratan las diez últimas, muy interesante para comprender la posición de los epicúreos y su visión social.

Una vez más advertimos la importancia que Epicuro atribuía a estos resúmenes, fáciles de memorizar, en que se recogían los principios elementales, los *stoicheia* (según se dice al comienzo de la *Carta a Heródoto)*, del sistema, al margen de las disertaciones, discusiones y exposiciones amplias de sus libros extensos. Es el cuidado del Maestro por el catecismo escolar, que invita repetidamente a rememorar sus enseñanzas (cf. D. L., X 35, 45, 83, 85 y 102; Cicerón, *De fin.* II, 7, 20, *Acad.* II, 33) como una guía para no extraviarse y como un agarradero para persistir en lo esencial, por si las urgencias cotidianas vedaran el proseguir en los detalles y desarrollos teóricos marginales. Las *Máximas Capitales* fueron algo así como «la Biblia de los epicúreos», una Biblia de bolsillo, ciertamente, y muy poco grandilocuente de acuerdo con el sobrio estilo del filósofo. Luciano de Samósata, el crítico y satírico Luciano, consideraba a este corto

compendio como «el más bello de los libros» y nos cuenta cómo el fanático y embaucador Alejandro de Abonutico quemó el librillo en la plaza pública como un significativo auto de fe contra las enseñanzas serenas del viejo Epicuro (Luciano, *Alejandro*, 47).

Las *Máximas Capitales* son un texto algo más difícil que la *Carta a Meneceo* por su concisión y el hecho de estar dirigido a discípulos que conocen la terminología escolar e incluso los razonamientos que concluyen en las sentencias austeras aquí recogidas. (Desde Bignone a V. Goldschmidt los estudiosos han destacado la coherencia de su ordenación, que Usener no apreció bien.) El mismo hecho de presentarse en una selección ordenada con un criterio sistemático por el propio filósofo distingue esta serie de aforismos éticos de otra colección más casual, de carácter abierto, las *Sentencias Vaticanas*. Estas máximas, en número de 81, reciben ese nombre porque fueron halladas en 1888 (es decir, el año siguiente de la publicación de los *Epicurea* de H. Usener) en un códice del Vaticano por C. Wotke. Ese *Gnomologio Vaticano* restituía así una colección de sentencias, todas ellas de tema ético, atribuidas a Epicuro. Sabemos que unas pocas no le pertenecen a él, sino a sus discípulos inmediatos, Hermarco y Metrodoro; otras repiten algunas *Máximas Capitales*. La colección es el testimonio de una época en que ya interesaba sólo la moral, mientras que el interés por la teoría física y la gnoseología había decaído, y la selección de aforismos era una forma literaria en boga. Pensemos, por ejemplo, en la distancia entre Cicerón y Séneca frente a la recepción de la filosofía griega. Mientras que Cicerón expone la teoría general de Epicuro (aunque ya apunta en él un desdén por los aspectos más teoréticos de la Física y la Teoría del Conocimiento), para Séneca lo más atractivo del epicureísmo es la doctrina moral, expuesta en máximas sueltas y brillantes, que pueden intercalarse en el contexto oportuno para extraer de ellas un efecto retórico y una lección provechosa, como una filosofía en píldoras para

salud del alma. El recopilador del *Gnomologio Vaticano* es un escritor de un talante parecido, aunque un mero recopilador, sin añadir comentario. Por el contrario, las *Máximas Capitales* están ordenadas con un criterio preciso –aunque los estudiosos modernos no coincidan al analizar la serie en distribuirlas por temas—, y, como ya hemos señalado, están formando una estructura cerrada. Comienzan con el «cuádruple remedio» (1-4), siguen las condiciones de una existencia feliz, relación entre placeres y virtudes (5-21), criterios del conocimiento y la acción moral (22-26), la amistad y la clasificación de los deseos (27-30), y la justicia y su relación con la vida del sabio (31-40).

Confrontar esta disposición con la de los temas de la *Carta a Meneceo* resulta, creo, instructivo. También ésta comienza con los puntos básicos del tetrafármaco, porque la superación del temor irracional a la divinidad y a la muerte es la condición primera de una conducta feliz. Pero los temas de las *Máximas Capitales* son más amplios que los de la *Carta*, ya que en ella no tenemos, por ejemplo, referencias a la afirmación del conocimiento en los criterios de la sensación y los sentimientos (MC 22-25) ni a las consideraciones sobre la justicia y la sociedad (MC 31-40). En rápido esquema los temas de la *Carta a Meneceo* son: exhortación a filosofar (122), la divinidad (123-124), la muerte y los verdaderos males de la vida (124-127), el futuro (127), el placer y los deseos (127-152), sobre el Destino y la Fortuna (132-135). La carta concluye, a modo de composición anular, reinvitando al lector a meditar estos puntos básicos de la doctrina, no en vista de la ortodoxia escolar, sino porque la meditación y la práctica de tales enseñanzas llevan a la felicidad, a una existencia que en dicha puede rivalizar con la de los dioses.

Ofrezco a continuación la traducción seguida de ambos textos, en el mismo orden en que lo hace Diógenes Laercio, que coloca al final las *Máximas Capitales* (X, 138-154), clausurando así su obra como con un colofón áureo.

Carta a Meneceo

[122] Epicuro a Meneceo: salud y alegría.

Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla.

[123] Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica, reflexionando que esos principios son los elementos básicos de una vida feliz. Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser vivo incorruptible y feliz, como lo ha suscrito la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Represéntate, en cambio, referido a ella todo cuanto sea susceptible de preservar la beatitud que va unida a la inmortalidad.

Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. [124] Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo. Pues las manifestaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones, sino falsas suposiciones. Por eso de los dioses se desprenden los mayores daños y beneficios. Habituados a sus propias virtudes en cualquier momento acogen a aquellos que les son semejantes, considerando todo lo que no es de su clase como extraño.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de

nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

[125] Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Conque ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya. Sin embargo la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida.

[126] El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir. Y así como en su alimento no elige en absoluto lo más cuantioso sino lo más agradable, así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero. El que recomienda al joven vivir bien y al viejo partir bien es un tonto, no sólo por lo amable de la vida, sino además porque es el mismo el cuidado de vivir bien y de morir bien. Pero mucho peor es el que dice: «Bueno es no haber nacido, o bien una vez nacido traspasar cuanto antes las puertas de Hades».

[127] Pues si afirma eso convencido, ¿cómo no se aparta de la vida? Pues eso está a su alcance, si es que ya lo ha deliberado seriamente. Si lo dice chanceándose, es frívolo en lo que no lo admite.

Hay que rememorar que el porvenir ni es nuestro ni totalmente no nuestro para que no aguardemos que lo sea totalmente ni desesperemos de que totalmente no lo sea.

Reflexionemos que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la vida misma.

[128] Un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la se-

renidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz. Con ese objetivo, pues, actuamos en todo, para no sufrir dolor ni pesar. Y apenas de una vez lo hemos alcanzado, se diluye cualquier tempestad del alma, no teniendo el ser vivo que caminar más allá como tras una urgencia ni buscar otra cosa con la que llegara a colmarse el bien del alma y del cuerpo. Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer.

[129] Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores. Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. [130] De igual modo cualquier dolor es un mal pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien.

Así que la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que en cualquier ocasión nos sirvamos de poco, sino para que, siempre que no tenemos mucho, nos contentemos con ese poco, verdaderamente convencidos de que más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Y los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad. [131] Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita. En efecto,

habituarse a un régimen de comidas sencillas y sin lujos es provechoso a la salud, hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos, y nos equipa intrépidos ante la fortuna.

Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. [132] Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni de pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.

De todo esto el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo más preciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas.

[133] ¿Porque quién piensas tú que sea superior a quien sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está del todo impávido y ha reflexionado el fin de la naturaleza y sabe que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir, mientras que el de los males presenta breves sus tiempos o sus rigores; y que se burla de aquella introducida tirana universal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar, y otras dependen de nosotros, porque afirma que la necesidad es irresponsable, que el azar es vacilante, mientras lo que está en nuestro poder no tiene otro dueño, por lo cual le acompaña naturalmente la censura o el elogio?

[134] Pues sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que caer esclavos de la Fatalidad de los físicos. Aquéllos esbo-

zan una esperanza de aplacar a los dioses mediante el culto, mientras que ésta presenta una exigencia inexorable.

En cuanto a la Fortuna, ni la considera una divinidad como cree la muchedumbre –puesto que la divinidad no hace nada en desorden–, ni una causalidad insegura, pues no cree que a través de ésta se ofrezcan a los hombres el bien o el mal para la vida feliz, aunque determine el rumbo inicial de grandes bienes o males. [135] Piensa que es mejor ser sensatamente desafortunados que gozar de buena fortuna con insensatez. Pero es mejor que lo rectamente decidido se enderece en nuestras propias acciones con su ayuda.

Estos consejos, pues, y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

Máximas Capitales

1. El ser feliz e imperecedero (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil.

[En otros lugares dice (Epicuro) que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose los unos individualmente, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes similares que constituyen el mismo objeto, en forma humana.]

2. La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros.

3. Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos.

4. No se demora continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que sólo aventaja

apenas lo placentero de la carne no persiste muchos días. Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne una mayor cantidad de placer que de dolor.

5. No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene esto a mano, no puede vivir con placer.

6. Con el fin de tener seguridad ante la gente hay un bien en el poder y en la realeza como medios para procurarse esa seguridad.

7. Famosos e ilustres quisieron hacerse algunos, creyendo que así conseguirían rodearse de seguridad frente a la gente. De suerte que, si su vida es segura, consiguieron el bien de la naturaleza. Pero si no es segura, no poseen el objetivo al que se sintieron impulsados de acuerdo con lo propio de la naturaleza.

8. Ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las causas de algunos placeres acarrean muchas más molestias que placeres.

9. Si pudiera densificarse cualquier placer, y lo hiciera tanto en su duración como por su referencia a todo el organismo o a las partes dominantes de nuestra naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse jamás unos de otros.

10. Si lo que motiva los placeres de los disolutos les liberara de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y les enseñara además el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, saciados por doquier de placeres y carentes en todo tiempo de pesar y de dolor, de lo que es en definitiva el mal.

11. Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural.

12. No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza del todo, recelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha.

13. Ninguna sería la ganancia de procurarse la seguridad entre los hombres si uno se angustia por las cosas de más arriba y por las de debajo de tierra y, en una palabra, las del infinito.

14. Cuando ya se ha conseguido hasta cierto punto la seguridad frente a la gente mediante una sólida posición y abundancia de recursos, aparece la más nítida y pura, la seguridad que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.

15. La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones se desparrama hasta el infinito.

16. Breves asaltos da al sabio la fortuna. Pues las cosas más grandes e importantes se las ha administrado su razonamiento y se los administra y administrará en todo el tiempo de su vida.

17. El justo es el más imperturbable, y el injusto rebosa de la mayor perturbación.

18. No se acrece el placer en la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea. En cuanto al límite dispuesto por la mente al placer lo engendra la reflexión sobre estas mismas cosas y las afines a ellas, que habían procurado a la mente los mayores temores.

19. El tiempo infinito y el limitado contienen igual placer si uno mide los límites de éste mediante la reflexión.

20. La carne concibe los límites del placer como infinitos y un tiempo infinito requeriría para ofrecérselos. Pero la mente, que ha comprendido la conclusión racional sobre la finalidad y límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad nos procura una vida perfecta. Y ya para nada tenemos necesidad de un tiempo infinito. Pero tampoco rehúye el placer ni, cuando los hechos disponen nuestra partida del vivir, se da la vuelta como si le hubiera faltado algo para la existencia mejor.

21. Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera. De modo que para nada reclama cosas que traen consigo luchas competitivas.

22. Es preciso confirmar reflexivamente el fin propuesto y toda la evidencia a la que referimos nuestras opiniones. De lo

contrario todo se nos presentará lleno de incertidumbre y confusión.

23. Si te opones a todas las sensaciones no tendrás siquiera un punto de referencia para juzgar las que dices ser falsas.

24. Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo opinado y lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y cualquier proyección imaginativa del entendimiento, confundirás incluso las demás sensaciones con tu vana opinión hasta el punto de derribar cualquier criterio de juicio. Por el contrario, si vas a afirmar como seguro también todo lo añadido en las representaciones imaginativas y lo que no ha recibido confirmación, no evitarás el error. Porque estarás guardando una total ambigüedad en cualquier deliberación sobre lo correcto y lo no correcto.

25. Si no refieres en todo momento cada uno de tus actos al fin de la naturaleza, sino que te desvías hacia algún otro, sea para perseguirlo o evitarlo, no serán tus acciones consecuentes con tus razonamientos.

26. De los deseos todos cuantos no concluyen en dolor si no se colman no son necesarios, sino que tienen un impulso fácil de eludir cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos.

27. De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisicion de la amistad.

28. El mismo buen juicio que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada terrible eterno o muy duradero, nos hace ver que en los mismos términos limitados de la vida la seguridad consigue su perfección sobre todo de la amistad.

29. De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión.

[Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni

necesarios (considera), por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas.]

30. A algunos de los deseos naturales que no acarrean dolor si no se colman les acompaña una intensa pasión. Ésos nacen de la vana opinión y no es por su propia naturaleza por lo que no se diluyen, sino por la vanidad de la persona humana.

31. Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo.

32. Respecto a todos aquellos animales que no pudieron concluir sobre el no hacerse ni sufrir daño mutuamente, para ellos nada hay justo o injusto. Y de igual modo también respecto a todos aquellos pueblos que no pudieron o no quisieron concluir tales pactos sobre el no hacer ni sufrir daño.

33. La justicia no era desde un comienzo algo por sí mismo, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las relaciones de unos y otros en lugares y ocasiones determinados.

34. La injusticia no es en sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los establecidos como castigadores de tales actos.

35. No le es posible a quien furtivamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no dañar ni ser dañado, confiar en que pasará inadvertido, aunque así haya sucedido diez mil veces hasta el presente. Es desde luego incierto si será así hasta su muerte.

36. Según la noción común el derecho es lo mismo para todos, es decir, lo que es provechoso al trato comunitario. Pero el particular de un país y de momentos concretos no por todos se acuerda que sea el mismo.

37. De las leyes establecidas tan sólo la que se confirma como conveniente para los usos del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos como si no. Si se establece una ley, pero no funciona según lo provechoso al trato comunitario, ésta no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si lo conveniente según el derecho cambia, pero durante algún tiempo está acorde con nuestra prenoción de lo justo, no por ese cambio es durante ese mismo tiempo menos justo para quienes no se

confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden sencillamente a los hechos reales.

38. Cuando, sin aparecer variaciones en las circunstancias, resulta manifiesto que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan ya en los hechos mismos a nuestra prenoción de lo justo, ésas no son justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, se ve que eran justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos, y luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes.

39. Quien se dispone de la mejor manera para no sentir recelos de las cosas externas, ése procura familiarizarse con todo lo que le es posible, y que las cosas que no se prestan a ello no le resulten hostilmente extrañas. Respecto de aquello en que ni siquiera eso le es posible evita tratarlo y delimita las cosas en que le es provechoso obrar así.

40. Quienes han tenido la capacidad de lograr la máxima seguridad en sus prójimos, consiguen vivir así en comunidad del modo más placentero, teniendo la más firme confianza, y, aun logrando la más colmada familiaridad, no sollozan la marcha prematura del que ha muerto como algo digno de lamentación.

7. DEL PLACER COMO BIEN SUPREMO

«Decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz. Al placer, pues, reconocemos como nuestro bien primero y connatural, y de él partimos en toda elección y rechazo, y a él nos referimos al juzgar cualquier bien con la regla de la sensación», escribe Epicuro en un famoso pasaje de la *Carta a Meneceo* (D. L., X, 128-129). Al asentar tal principio –que el placer *(hedoné)* es el comienzo y fundamento *(arché)* y la culminación y término *(telos)* del vivir feliz *(makarios zen)*–, señala Epicuro el objetivo de la ética, que trata de lo que debemos buscar y de lo que debemos evitar para alcanzar ese vivir feliz que es el fin de nuestro existir. La consecución del placer y la evitación de su contrario, el dolor, es lo que guía nuestras elecciones y rechazos de modo natural. Así el principio del placer, la *hedoné*, constituye la meta de nuestro actuar, o el blanco de nuestras acciones (según la metáfora aristotélica del arquero). No hay otro objetivo trascendente, como podría señalarse en la ética platónica o en la estoica. El placer es el *proton agathón*; el *summum bonum*, en la versión latina.

Epicuro insiste, en primer término, en que es la propia naturaleza de los seres animados la que fija ese criterio básico de

conducta. Lo que muestra que el placer es un bien connatural (o congénito, *syngennikón)* a toda criatura animal, y el hombre se conforma así a una norma universal al buscar la felicidad en el placer. «Como demostración de que el placer es el objetivo final *(telos)* aduce que los animales, apenas han nacido, se encuentran a gusto con él, y en cambio aborrecen el sufrir, de modo natural y al margen del razonamiento. Con un sentimiento espontáneo *(autopathós)*, en efecto, rehuimos el dolor» (D. L., X, 137).

En la exposición de la ética epicúrea que Cicerón pone en boca del epicúreo Torcuato en el diálogo *De finibus*, I, 50 y ss., este tema del carácter natural y del criterio definitivo del placer en la conducta está desarrollado con claridad de manual escolar. Dice Torcuato:

Indagamos pues, cuál es el último y supremo de los bienes; aquel que, según la sentencia de los filósofos, debe ser tal que a él deban referirse todos los demás y él a ningún otro. Éste Epicuro lo pone en el placer, que afirma que es el bien supremo, y el mayor mal el dolor. Y determinó que se demostrara así: todo ser animado, apenas ha nacido, apetece el placer y goza de él como del bien máximo, mientras que aborrece el dolor como el máximo mal y, en la medida de sus fuerzas, lo rechaza de sí. Y se comporta así cuando aún no está corrompido y su propia naturaleza lo juzga de manera íntegra e incorrupta por sí misma. Por lo tanto niega que sea necesario razonar o disputar el por qué se ha de buscar el placer y rehuir el dolor. Piensa que eso se siente como el que el fuego quema, que la nieve es blanca, o la miel dulce; nada de eso requiere ser demostrado con razonamientos complicados, sino que basta tan sólo con advertirlo... Por tanto, ya que si se le quitan al hombre sus sensaciones nada le queda, es necesario que lo que es conforme o contrario a la naturaleza sea la misma naturaleza quien lo juzgue. ¿Y qué otra cosa percibe ésta, a lo que tienda o de lo que huya, a excepción del placer y el dolor? Pero hay algunos de los nuestros que quieren tratar esto con más sutileza y niegan que sea suficiente el juzgar con la sensación lo que es bueno o malo, y dicen que también la inteligencia y el razonamiento nos hacen comprender que por sí mismo el placer es apetecible y el dolor por sí mismo ha de ser evitado. Así

pues, dicen que en nuestros ánimos hay una noción como natural e innata que nos hace sentir que lo uno debe ser buscado y lo otro rehuido. Luego hay otros, con los que estoy de acuerdo, que, frente a las numerosas objeciones de muchos filósofos que dicen que no debe contarse el placer entre los bienes ni el dolor entre los males, consideran que no conviene que confiemos demasiado en nuestra tesis, sino que debemos también argumentar y demostrarla cuidadosamente y plantear la discusión con argumentos muy preparados acerca del placer y del dolor.

Dejando por el momento los argumentos en favor de la tesis hedonista que el epicúreo Torcuato apronta, destaquemos lo que nos dice de que para Epicuro ésta tenía un valor axiomático. La veracidad de la misma procede de una experiencia básica, de algo que nuestros sentidos y sensaciones atestiguan de continuo como un hecho nudo e inmediato, como un dato primario de nuestra sensibilidad. Luego, acaso otros discípulos y no el mismo Epicuro, habrían opinado que tal seguridad procede no tan sólo de la experiencia sensible y propia de todo ser vivo, sino de una *prólepsis* general, que es lo que Cicerón traduce al latín como «quasi naturalem atque insitam in animis nostris notionem». Por otro lado, el enfrentamiento dialéctico a otros sistemas filosóficos habría indicado la conveniencia de preparar con todo rigor la defensa del postulado básico del hedonismo.

Pero esta defensa estaba ya muy preparada por el propio Epicuro, que era muy consciente de los ataques que su doctrina iba a suscitar, tanto desde un ángulo de la moralidad tradicional como desde la perspectiva de otras escuelas filosóficas. A las objeciones que los estoicos propondrán luego les anteceden las críticas que Platón y Aristóteles habían expuesto ya en análisis de una implacable agudeza. Porque está claro que ni en la afirmación básica de que el placer es el bien supremo, ni en la justificación de tal tesis en la natural y universal apetencia de los seres vivos por él, afirmaba

Epicuro nada original. Lo uno y lo otro había sido ya mantenido como principio básico por Aristipo de Cirene y por Eudoxo de Cnido, dos hedonistas de diversa orientación. ¿Cómo olvidar, por otra parte, que Platón había tratado tan largamente del tema del placer y su relación con la ética, desde el *Protágoras* al *Gorgias* y de la *República* al *Filebo,* con variados criterios, pero siempre con una gran profundidad?[1]. Y de los excelentes estudios de la cuestión en la escuela de Aristóteles nos quedan muy sugestivos análisis criticos en la *Ética a Nicómaco,* libros VII y X[2]. Después de estas críticas a las formulaciones de Aristipo y de Eudoxo, el relanzamiento de una ética hedonista tenía que hacerse con una nueva concepción de la *hedoné* y de su significación en la vida humana. Y eso es lo que intenta Epicuro. Su punto de partida no es original, como ya hemos visto; pero supera en coherencia, integrándose en una filosofía sistemática, a todos los intentos anteriores, y se formula desde una perspectiva crítica.

De esta teoría hedonista queremos destacar tres puntos que nos parecen decisivos para la comprensión de su peculiaridad: el primero es la oposición a la teoría de los cirenaicos, que caracteriza con un nuevo acento la felicidad buscada en el placer; el segundo es la concepción de la *hedoné* como algo más amplio de lo que nosotros comprendemos en nuestro vocablo «placer»; el tercero es la relación de los diversos tipos

1. Sobre este punto puede verse la excelente introducción de A. Diès a su edición del *Filebo* en la «Collection des Univ. de France», París, 1941 (4.ª ed., 1966), pp. VII-CIX. Sobre la perduración de los temas básicos de la discusión académica en Epicuro, cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlín, 1971, especialmente pp. 185-220, y muy especialmente pp. 197-199.
2. Muy claro es el estudio y comentario de texto de A.-J. Festugière, *Aristote. Le Plaisir,* París, 1960. Tanto Diano como Merlan han subrayado la importancia de las nociones aristotélicas en el punto de partida de Epicuro.

de placer: entre los placeres cinéticos y catastemáticos, y entre los placeres de la carne y los del espíritu. Una vez más queremos insistir en la coherencia de la doctrina epicúrea. La Canónica y la Física sirven de soporte a esta Ética hedonista y materialista. Placer y dolor proceden de la sensibilidad, de las *aistheseis*, y son los sentimientos básicos, *pathe*, de todo ser vivo. Pero partiendo de un sensualismo básico, la teoría hedonista de Epicuro avanza hacia una concepción muy distinta de la sostenida por Aristipo, y evita en su nueva concepción de «lo placentero» las aporías señaladas por Platón y las críticas de Aristóteles, al tiempo que su individualismo libera a su autor de otros compromisos.

El hedonismo de Aristipo y su escuela

Para subrayar la distancia que hay entre el hedonismo de Aristipo y el de Epicuro, conviene releer algunos de los párrafos que Diógenes Laercio dedica a resumir las tesis de la escuela cirenaica (en II, 86-90). El propio Diógenes Laercio tiene presente la contraposición entre ambos pensadores y explicita los contrastes:

Así pues, los que se mantienen fieles a la enseñanza de Aristipo, también llamados cirenaicos, mantienen las opiniones siguientes: Admiten dos sentimientos básicos *(pathe):* el dolor y el placer; el placer como movimiento suave y el dolor como movimiento áspero. Y un placer no aventaja a otro, ni uno es más dulce que otro. El placer es agradable a todos los seres vivos; el dolor, aborrecible. Pero se refieren al placer del cuerpo, que es precisamente el fin último, según afirma expresamente Panecio en su obra *Acerca de las escuelas filosóficas*, no al placer estable («catastemático»), el que sigue a la eliminación de los dolores, que es como ausencia de perturbación, que Epicuro admite y que dice que es el fin último. Opinan que el fin último es distinto de la felicidad. Pues nuestro fin último es el placer particular, mientras que la felicidad es la suma de los placeres particulares, en los que se cuentan los pasados y los futuros.

Y que el placer particular es apetecible por sí mismo, y la felicidad no por sí misma, sino por los placeres particulares. La garantía de que el placer es el fin último es el hecho de que desde niños estamos habituados a perseguirlo y una vez que lo hemos obtenido ya no buscamos más, y del mismo modo evitamos el dolor como su contrario. Y que el placer es un bien, aunque proceda de lo más indecente, según dice Hipóboto en su *Acerca de las escuelas filosóficas*. Pues aunque el modo de obtenerlo sea absurdo, no obstante el placer por sí mismo es aceptable y bueno.

En cambio, la supresión del dolor, según es aceptada por Epicuro, no les parece que sea placer. Ni tampoco la ausencia de placer, dolor. Pues el uno y el otro consisten en un movimiento, y no son movimiento la falta de dolor ni la ausencia de placer, ya que la ausencia de dolor es un estado como el del durmiente. Dicen que hay quienes pueden no obtener el placer a causa de su perversión mental, porque no todos los placeres y dolores del alma nacen de placeres y dolores del cuerpo. Así, por ejemplo, el simple bienestar de la patria puede producir tanta alegría como el de la propia persona. Sin embargo, tampoco admiten que se obtenga placer por el recuerdo de los bienes pasados o por la expectativa de ellos, como defiende Epicuro. Pues con el tiempo (dicen) se disuelve el movimiento producido en el alma. Dicen que ni de la mera visión ni de la audición se producen placeres; porque oímos con gusto a los que imitan lamentos, y con disgusto a los que los dan de verdad. Denominaban a la ausencia de dolor y a la falta de placer estados intermedios. Afirmaban que los placeres corporales son muy superiores a los anímicos, y las dolencias corporales peores; y por eso precisamente se castiga a los delincuentes más con éstas.

Sostenían que el sentir dolor es más extraño y el sentir placer más natural, por lo que trataban de administrar mejor esto que aquello. Porque, aun siendo el placer apetecible por sí mismo, las causas de algunos placeres resultan muchas veces molestas y contrarias; de modo que la acumulación de placeres que hacen la felicidad se les presenta como algo dificilísimo de obtener.

En el libro X vuelve Diógenes Laercio a insistir en la contraposición:

Y Epicuro difiere de los cirenaicos en cuanto al placer. Pues ellos no admiten el placer en reposo (catastemático), sino sólo el en

movimiento; mientras él acepta ambos, del alma y del cuerpo, como dice en su *Acerca de la elección y el rechazo* y en *Acerca del fin último*, y en el primer libro de *Sobre los géneros de vida* y en la *Carta a los amigos de Mitilene*. De igual modo se expresan Diógenes en el libro diecisiete de sus *Selecciones* y Metrodoro en su *Timócrates*, tomando en consideración el placer en movimiento y el en reposo. Y Epicuro en su *Acerca de las elecciones* dice así: «La falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y la alegría y el regocijo se perciben como en movimiento en su actividad».

Además, contra los cirenaicos: ellos afirman que los dolores del cuerpo son peores que los del alma, porque a los delincuentes se les castiga en su cuerpo; mientras que él dice que los del alma (son más graves), pues la carne sufre sólo tormento en el presente, pero el alma por el presente, el pasado y el futuro. Y por lo mismo son mayores también los placeres del alma (D. L., X, 136-137).

Aun desde un punto de vista pragmático, el hedonismo de los cirenaicos[3] resulta poco estimulante. Si la felicidad se define como una adición de placeres de tipo activo, sensibles y sobre todo corporales, en el sentido vulgar del término, es efectivamente algo muy aleatorio y difícil de conseguir, porque escapar al dolor no está en nuestras manos, sino en las del azar. Es dudoso que la fruición casual de numerosos placeres pueda compensar el amontonamiento de dolores y temores y el sentimiento de desamparo en la vida de muchos hombres; y el balance de una existencia de acuerdo con este canon puede resultar muy negativa. De ahí que uno de los cirenaicos más consecuentes, Hegesias el *Peisithánatos*, predicara el suicidio con tanta convicción y efectos tan persuasivos que sus charlas mortíferas tuvieron que ser prohibidas por una disposición oficial en el Egipto ptolemaico.

3. Los textos de los cirenaicos han sido editados y comentados por G. Giannantoni, *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche*, Florencia, 1958.

Ya en el *Gorgias* había Platón criticado ese hedonismo desaforado -defendido en el diálogo por Calicles-, comparando la existencia del desasosegado e insaciable buscador de placeres con el vano ejercicio de las Danaides en el Hades, condenadas a acarrear agua en vasijas desfondadas interminablemente. En el *Filebo* vuelve Platón, desde otro enfoque, a rechazar las teorías hedonistas, insistiendo de nuevo en la inestabilidad e imprecisión de esos placeres sensibles, mixtos de placer y de dolor, en cuanto que se originan para colmar una carencia, y que parecen carecer de término natural, de modo que llevan a una inquietud y una zozobra constantes.

También esos hedonistas criticados por Sócrates en el diálogo, cuyo portavoz es Protarco, admiten que tanto el placer como el dolor son movimientos de nuestra sensibilidad, y que entre ambos hay un estado neutro, que no es ni lo uno ni lo otro. Contra esos placeres «en movimiento» dirige Platón su ataque para descalificarlos como impuros, mostrando luego su inferioridad respecto de un tipo de placeres serenos e intelectuales, placeres estéticos de la contemplación y la inteligencia. Pero lo que aquí nos interesa es que ya Platón se hace eco de que algunos «tremendos conocedores de la naturaleza dicen que no existen los placeres, sino que no son más que la exención de los dolores», es decir, que no hay tres términos en la oposición entre placer y dolor, porque niegan ese estado intermedio que Aristipo comparaba al del durmiente, sino que los reducen a dos (cf. *Filebo* 44 a-c). Ya en la *República* IX 584b, habla Platón de algunos que creen que «por naturaleza el placer es la supresión del dolor, y el dolor la supresión del placer». Se ha querido ver en esta alusión una referencia a la posición adoptada, en el seno de la Academia, por Espeusipo, al criticar la teoría de Eudoxo y, a la vez, las tesis de Aristipo. En efecto sabemos que Espeusipo escribió un *Aristipo* y un *Sobre el placer.* Por lo demás es muy probable que los debates académicos sobre este controvertido

tema se reflejen tanto en el *Filebo* como en los análisis aristotélicos de la *Ética a Nicómaco*, como destacan los estudiosos de estos textos.

Es muy interesante advertir cómo la doctrina epicúrea se mueve sobre este trasfondo de previas discusiones filosóficas y trata de hacer frente a las diferentes objeciones ya planteadas. Epicuro va a sostener: que el placer fundamental no es una agitación de nuestra sensibilidad, no es el placer *cinético* o *genético*, sino el placer *catastemático* (es decir, el «estable» o «constitutivo»); que no hay más que dos afecciones o sentimientos básicos, ya que la remoción del dolor es el límite del placer, negando así la posibilidad de un estadio neutro, intermedio, que estuviera entre placer y dolor como el gris entre el blanco y el negro, y negando a la vez ese placer mixto, formado por una mezcla de placer y dolor (en el que insiste Platón); que el placer es algo positivo, en cuanto que es connatural y propio de nuestro organismo vivo, porque el placer es *oikeion*, mientras que el dolor es *allótrion* («extraño, ajeno»), y la naturaleza nos ha destinado al placer, que en tanto que ausencia de dolor es, simplemente, «la negación de una negatividad» (como señala muy acertadamente G. Rodis-Lewis)[4]. Por otro lado Epicuro insiste en que el placer está enraizado en nuestra sensibilidad, y que, precisamente por ello, el placer no es ilimitado, como pretendían los cirenaicos y también sus oponentes, sino que la naturaleza misma ha fijado los límites naturales del placer.

En las *Máximas Capitales* se recogen, de forma precisa y sentenciosa, estos aspectos clave de la teoría: «Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no hay dolor ni pesar, ni la mezcla de ambos» (MC 3). «No se acrecienta el dolor en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor de al-

4. Rodis-Lewis, o. c., p. 218.

guna carencia, sino que sólo se colorea. En cuanto al de la mente, el límite fijado al placer lo establece la reflexión sobre esas mismas cosas que habían causado a la mente los mayores terrores, y sobre las emparentadas con ellas» (MC 18). «La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente que ha comprendido el razonamiento de la finalidad y límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, pone a nuestra disposición una vida perfecta, y para nada requerimos ya de un tiempo infinito. Y no rehúye sin embargo el placer, ni, cuando los acontecimientos disponen nuestra partida de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir» (MC 20). «Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es aquello que elimina el dolor originado por una carencia y lo que hace colmada una vida entera, de modo que para nada necesita asuntos que conllevan enfrentamientos y luchas» (MC 21).

Esa *hedoné* que Epicuro señala como *telos* de la existencia coincide con el vivir feliz, y es algo radicalmente distinto de aquella suma de placeres particulares y poco estables de que hablaban los cirenaicos. «Epicuro no consideró que hubiera un estado intermedio entre el dolor y el placer, porque lo que para algunos filósofos es un estado intermedio, en cuanto mera ausencia de dolor, no sólo es placer, sino placer máximo» (Cicerón, *De fin.*, I, 11, 37). Esa *hedoné* es el estado natutal de los seres vivos, mientras que el dolor, tanto en su vertiente física *(ponos)* como espiritual *(lype)*[5], es algo que interrumpe la armonía placentera del organismo, que impide su actividad propia y natural que le depara, apenas se elimine ese obstáculo penoso, placer y felicidad. Frente a una concepción pesimista del existir, de la que encontramos huellas en

5. Hay varios términos griegos que designan aspectos parciales del campo semántico que cubre el término general de *algos:* «dolor». Así el de *po-*

Aristóteles *(Ét. Nic.* 1154b), que afirma que el mero existir es penoso, que «todo ser vivo vive con esfuerzo» *(aei gar ponei to zoon)*, encontramos en Epicuro un cierto talante optimista en cuanto destaca que el estado placentero es natural y el dolor extraño.

El amplio sentido del vocablo *hedoné* en Epicuro

El hecho de que Epicuro emplee el vocablo *hedoné* para referirse tanto a ese estado definido por la ausencia de dolor (que comprende la *ataraxía* o ausencia de perturbación espiritual, así como la *aponía* o falta de dolor en el cuerpo) como a los movimientos de la sensibilidad o «placeres cinéticos» provoca una cierta confusión. No le falta razón a Rist, cuando señala que calificar de hedonismo *tout court* el sistema ético de Epicuro puede resultar un tanto confuso *(misleading)*. Por eso conviene comenzar por advertir no sólo la marcada distancia entre el hedonismo de Aristipo y los cirenaicos y el suyo, sino también las varias denotaciones que el vocablo *hedoné* tiene en su obra. Podemos acudir para este preciso punto al estudio de Merlan[6]:

> El hecho de que este término *(hedoné)* en Epicuro designe la condición del organismo no impedido, si podemos decirlo así, por cualquier obstáculo penoso y *también* lo que usualmente llamamos placer, p. ej., la respuesta del organismo a algunos estímulos específicos

nos («fatiga, esfuerzo penoso») que algunas veces se usa como su equivalente se refiere, en un sentido más estricto, al cuerpo, mientras que *lype* («pena, pesar») se refiere al ánimo. Pero hay varios términos más que aluden al dolor anímico que Epicuro emplea: *tarbos*, «perturbación»; *phobos*, «temor»; *ochlos* y *taracbé*, «confusión»; así como sus opuestos o verbos relacionados con ellos: *aocklesía* y *ataraxía*, «ausencia de perturbación, serenidad», son estados propios del alma.

6. Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*; Wiesbaden, 1960, p. 13.

productivos de placer, parece hacer imperativo el reconocer que Epicuro usaba el término *hedoné* algunas veces en un sentido genérico, en el cual cubre tanto lo que de ordinario llamamos placeres, p. ej., condiciones causadas por algunos estímulos externos, como a la vez la *hedoné* constitutiva. Por lo tanto puede decirse: en tanto que el placer cinético del cuerpo es concernido, resulta adecuada la traducción por «placer»; es mucho menos adecuada, cuando *hedoné* designa la *hedoné* cinética de la mente; es enteramente inadecuada cuando hablamos de *hedoné* catastemática sea del cuerpo o de la mente. Y resulta confusa cuando el término *hedoné* se usa en el sentido genérico de la palabra, designando a la vez la *hedoné* catastemática y cinética, sea del cuerpo o de la mente.

Como revela el análisis de Merlan, no hay ningún término en nuestras lenguas europeas que pueda abarcar todo el campo semántico que domina el vocablo griego *hedoné* (que es el abstracto relacionado con el adjetivo *hedys*, «dulce, placentero», y de la misma raíz indoeuropea que el adjetivo latino *suavis)*. Como mal menor propone una doble traducción: «joy» y «pleasure», según el contexto lo indique. En alemán ya Mewaldt había usado la traducción de «Freude» junto a las más usuales de «Lust» y «Wonne». De igual modo en castellano podríamos, y debemos hacerlo, utilizar los vocablos de «gozo» y «goce», junto al de «placer», para indicar los aspectos que el vocablo *hedoné* recubre en sus varios contextos. La *hedoné* catastemática de Epicuro corresponde a lo que en francés se llama *la joie de vivre:* «el gozo de vivir». No cabe duda de que Epicuro era uno de aquellos «para los que el mero vivir es placentero» *(hois hedy to zen)*, según expresión de Aristóteles. Sin renunciar pues al empleo del término «placer», que resulta un tanto provocativo y por ello mismo debe ser conservado muchas veces, hemos de reconocer, con Merlan y otros, que «la filosofía de Epicuro no es una filosofía del placer, es una filosofía del gozo»[7].

7. Merlan, o. c., p. 15.

La inadecuación en la traducción del término se da ya en latín, puesto que la expresión latina *voluptas* tiene un sentido más restringido que *hedoné*, y en el mismo Cicerón hay pasajes en que podríamos rastrear la inconsistencia de la versión de una palabra por otra, y en que podría haberse utilizado el sustantivo *gaudium*, como se utiliza el verbo *gaudere*. Cicerón advierte claramente el uso ambiguo del término y acusa luego a Epicuro de confundir la *voluptas* con la *vacuitas doloris (De fin.* II, 6, 18). Pero la acusación resulta un tanto injusta porque no se trata de que Epicuro, inadvertidamente, juegue con esa ambigüedad; sino que esa comprensión de los dos tipos de placer, el cinético y el catastemático, en un mismo término genérico, el de *hedoné*, es uno de los trazos más significativos y explícitos de su doctrina ética.

La estabilidad del placer

Para Epicuro, pues, existe una *hedoné katastematiké*, un «placer estable o constitutivo» que, como estado físico y psíquico, se opone al sentir dolor. Pero Epicuro no niega tampoco la existencia de «placeres cinéticos», como movimientos de nuestra sensibilidad, opuestos a las sensaciones de dolor. Sin embargo, los placeres cinéticos ocupan un papel subordinado, ya que no admite como tales esos supuestos placeres mixtos, en los que se mezclan el placer y el dolor, de que hablaba Platón, y que se situarían en el proceso de recuperación del bienestar perdido. Cuando el organismo sufre un desequilibrio, experimentamos dolor; pero en cuanto ese dolor desaparece alcanzamos el placer catastemático, definido por esa ausencia de dolor. Sobre éste actúan luego los movimientos placenteros de nuestra sensibilidad que no acrecientan nuestro placer, sino que sólo lo «colorean» o «lo diversifican» (MC 3

y 18). Así, para Epicuro, el saciar la sed no sería un placer cinético previo al estar saciado como un estado placentero, sino que el placer de beber sigue al no tener sed, a la ausencia de una necesidad dolorosa, que es ya un placer catastemático. La relación entre ambos tipos de placeres ha dado lugar a algunas discusiones entre los intérpretes modernos (Diano, Merlan, Rist, etc.)[8], pero no vamos a entrar aquí en los pormenores de la misma.

Es interesante advertir, como sugirió ya Diano[9], que en la concepción epicúrea puede haber algún eco de las ideas aristotélicas sobre que «no sólo hay una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer está más en la quietud que en el movimiento» *(Ét. Nic.* 1154b) y de que «el placer perfecciona la actividad» «como una culminación lograda» *(ibid.* 1174b).

Esta admisión del placer como último fin de nuestra conducta supone decididamente la negación de todo idealismo ético, en el sentido platónico; es la negación más rotunda a considerar como fin del hombre algún objetivo trascendente, como el Bien platónico. Y así lo manifiestan algunas sentencias escuetas y rotundas: «Escupo sobre lo bello moral *(to kalón)* y sobre los que vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer» (frg. 512 Us.). «Yo exhorto a placeres continuos y no a esas virtudes vanas y necias que comportan embrolladoras ilusiones de frutos futuros» (116 Us.). «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si es que producen placer; y si no, mandarlas a paseo» (70 Us.). «Hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien» (411 Us.). «Pues

8. Un buen resumen de la discusión la ofrece Rist, o. c., pp. 100-126 y 170-172.

9. Los escritos de Diano (artículos sobre psicología y ética de Epicuro de los años cuarenta, en su mayoría) están recogidos en sus *Scritti epicurei*, Florencia, 1974.

no sé yo qué idea puedo hacerme del bien, si suprimo los placeres del gusto, suprimo los de la sexualidad, y suprimo los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista» (67 Us.).

Por otra parte, la *naturalidad* del placer no sólo justifica su conveniencia, sino que marca los límites del mismo y garantiza la facilidad de alcanzar este objetivo. En Epicuro el mal físico, el dolor corpóreo, está visto como una deficiencia, una falta o carencia *(endeia)*, como algo ajeno al organismo, y por tanto el estado placentero es lo natural, lo propio, como ya señalamos. En cuanto al pesar del alma, está producido por perturbaciones y falsas concepciones causadas por opiniones y creencias vagas, vanas e irracionales, que la prudencia y la filosofía consiguen pronto extirpar. Son esas vanas opiniones que la sociedad fomenta la causa de nuestros temores y angustias (frente a los dioses, la muerte, los demás hombres), y de nuestras ansiedades y desbocadas esperanzas. Pero la Naturaleza ha dejado la felicidad al alcance del hombre que sabe atenerse a los objetivos y moderados términos de su condición natural. «Gracias a la feliz Naturaleza porque hizo fácil de conseguir lo necesario y difícil de obtener lo innecesario» (469 Us.). «El hombre es infeliz, en efecto, por el temor o por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto pone bridas puede lograr para sí mismo una feliz cuenta y razón» (485 Us.). «Es raro encontrar a un hombre pobre si se considera el fin de la naturaleza y a un hombre rico si se mira a las vanas opiniones. Ningún insensato, desde luego, se contenta con lo que tiene, sino que más se atormenta por lo que no tiene. Pues así como los que tienen fiebre, a causa de la mala disposición de su enfermedad, de continuo están sedientos y desean las cosas más perjudiciales, así también los que tienen su alma en mal estado sienten siempre que todo les falta y se precipitan con avidez en los más variados deseos» (471 Us.). «La naturaleza nos enseña a considerar insignificantes las concesiones de la Fortuna, a saber prescindir de la fortuna cuando somos

afortunados, y, cuando somos desafortunados, no estimar como algo grande el gozar de fortuna. Y a recibir sin aspavientos los bienes concedidos por el azar, y a estar bien dispuestos frente a lo que se estiman males procedentes del mismo. Porque efímero es todo bien y todo mal apreciado por el vulgo, y la sabiduría nada tiene en común con la fortuna» (489 Us.). «La pobreza acomodada a la ley de la naturaleza es gran riqueza» (477 Us.).

El placer estable, catastemático, es algo fácil de alcanzar; basta con recuperar el equilibrio físico[10] y eliminar todo lo negativo y lo superfluo. «Entonces necesitamos del placer, cuando nos dolemos por su ausencia; pero cuando no sufrimos esto, estando en condiciones de sentir, entonces ninguna necesidad de placer tenemos; pues no produce daño la necesidad natural, sino el deseo surgido de las vanas opiniones» (422 Us.). «Para quienes son capaces de reflexionar, el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan la alegría más alta y segura» (68 Us.).

Placeres de la carne y placeres del alma

«Para Epicuro dos son los bienes de que se compone la felicidad perfecta: que el cuerpo esté sin dolor y el alma sin perturbación. Estos bienes no aumentan si están colmados, pues ¿cómo puede aumentar lo perfecto? El cuerpo está carente de dolor, ¿qué puede añadirse a esa "ausencia de dolor"? El alma está en sí serena y plácida, ¿qué puede añadirse a esa tranquilidad? De igual modo que la serenidad del cielo no recibe un

10. Es muy interesante la explicación que da Lucrecio (II, 963-966) de que «se produce dolor cuando los átomos de la materia, trastornados por alguna fuerza en las entrañas vivas y en los miembros, se tambalean en el interior de sus sedes, y cuando vuelven a su sitio nace el blando placer».

esplendor mayor una vez que reluce en la más pura claridad, así la condición del hombre que se cuida del alma y del cuerpo y de la conexión de ambos consigue el sumo bien, es ya perfecta y logra la culminación de sus deseos si no tiene dolor en el cuerpo ni tempestad en su alma. Si de fuera se añaden algunos halagos no aumentan el sumo bien, sino, por decir así, lo condimentan y colorean[11]. Pues el bien absoluto para la naturaleza humana está satisfecho con la paz del cuerpo y del alma.» Estas líneas de Séneca (ep. 66, 45 = frg. 34 Us.) expresan de modo muy fiel y claro el sentir epicúreo respecto de la *eudaimonía* o felicidad suprema, ese estado placentero total que es el objetivo de nuestro comportamiento. «Todo lo hacemos para no sufrir dolor ni estar perturbados», afirma en la *Carta a Meneceo* (D. L., X, 128).

La felicidad del organismo viene dada por la ausencia de dolor en el cuerpo (la *aponía)* y de turbación en el alma (la *ataraxía* o *aochlesía),* que son «placeres catastemáticos» *(ibid.* 136).

Nos queda por explicar la relación entre ambos tipos de placeres, los del cuerpo y los del alma; o bien, según la terminología epicúrea más estricta, los de la carne *(sarx)* y los de la mente *(diánoia).* Conviene pues, en principio, no olvidar que tanto el alma *(psyché)* como la carne *(sarx)* son entidades corpóreas y materiales que componen un único organismo y que tanto una como la otra parte están formadas por átomos, de mayor o menor sutileza.

Ya los cirenaicos habían insistido en la existencia de la doble serie de placeres: los del cuerpo y los del alma, y ya vimos

11. Los dos verbos empleados por Séneca traducen el *poikílletai,* «se colorea, se diversifica», que emplea Epicuro en la MC 18. Epicuro niega, por otro lado, que pueda haber una «densificación» o «condensación» del placer. Según la difícil MC 9: «Si pudiera densificarse *(katepyknouto)* cualquier placer, y pudiera hacerlo tanto por su duración como por su aplicación a todo el organismo o a las partes dominantes de la naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse jamás unos de otros». Cf. sobre el tema, Rist, o. c., pp. 114-115.

cómo consideraban más importantes los primeros, de igual modo que los dolores correspondientes, y cómo no coincidían con la doctrina de Epicuro en este respecto. El extremo opuesto en esta apreciación valorativa lo encontramos en las teorías de Platón y de Aristóteles, que, admitiendo también que hay unos placeres del cuerpo, consideran éstos como impuros, mixtos, y muy inferiores a los placeres auténticos y puros de la mente, a los placeres estéticos y serenos de la vida contemplativa.

Epicuro trata de dejar muy claro que los placeres básicos son los de nuestros sentidos corporales, los de la carne. «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios y elevados guardan referencia a él» (409 Us.). Esta frase de que «el placer del estómago» es nada menos que *arché kai riza pantós agathoú* ha suscitado numerosos comentarios escandalizados de los antiguos. Pero debe entenderse en toda su precisión: la *hedoné tes gastrós* es la raíz de cualquier bien en cuanto el dolor gástrico suscitado por la carencia de alimentos o por otra causa física impide el acceso al placer de cualquier tipo. «Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío», dice la SV 33. El equilibrio corporal es el fundamento de la *hedoné* y esa estabilidad y recuperación *(katástasis)* es la raíz de todo goce posterior. Saciar esa necesidad del vientre no es algo complicado, sino muy simple. La *hedoné* que corresponde a la satisfacción de una necesidad física no es costosa ni difícil. «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua –dice Epicuro–. Y escupo a los placeres de coste y lujo no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan luego» (181 Us.). «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre» (D. L., X, 131).

Sin embargo, una vez aclarada esta primacía de los placeres de la carne en cuanto que placeres básicos y radicales, en cuanto que colman unas urgencias naturales que son el re-

quisito mínimo de una existencia feliz, conviene recordar el ya citado texto de Diógenes Laercio (X, 137), en que dice que Epicuro consideraba más graves los dolores y mayores los placeres del alma que los del cuerpo, «porque mientras la carne sólo sufre (y goza) en el presente, el alma experimenta dolor (y placer) por el presente, el pasado y el futuro». Junto a este motivo, podemos explicitar otros en favor de la superioridad de los placeres de la inteligencia. En primer término, el hecho de que, siendo la carne irracional, quien fija los límites de los placeres «que la carne concibe como ilimitados» es precisamente la mente inteligente y sabia[12]. Por otro lado, mientras que los dolores surgidos por carencias físicas reales son fáciles de eliminar, los dolores y las penas surgidas de las vanas opiniones son infinitos, y las perturbaciones causadas por la vana opinión afectan tanto al alma como a los deseos del cuerpo, por lo que conviene cuidarse mucho más de la disposición buena de la mente que de la del cuerpo, sin negar que éste presenta unas urgencias o requisitos básicos. Pero además la mente tiene incluso un cierto poder para contrarrestar el dolor físico, según ciertas sentencias de Epicuro, como la famosa y paradójica aserción de que «incluso en el tormento el sabio será feliz» (D. L., X, 118). Y que esta paradoja es algo más que una frase consoladora lo muestra el ejemplo de la última carta de Epicuro. La fuerza de ánimo, ayudada por la memoria (ya que «el acordarse de los bienes pasados es importantísimo para la vida feliz», según el frg. 436 Us.), consigue

12. Es también la reflexión la que niega las ansias de un goce de duración ilimitada. «Tiempo finito y tiempo infinito dan igual cantidad de placer si se miden sus límites por la razón» (MC 19) y así «el sabio ha de sacar fruto no del tiempo más duradero sino del más agradable» (*Ep. Men.*, 126). Si la naturaleza es la que ha hecho limitados los placeres, es la inteligencia la que nos hace comprender estas limitaciones, en contra de las vanas opiniones de nuestra carne, de nuestros desordenados deseos y apetencias vanas. Cf. Diano, o. c., pp. 201 y ss.

derrotar las sensaciones dolorosas de la carne, asaltada por la enfermedad, y así escribe Epicuro a Idomeneo: «Mientras transcurre este día feliz, que es a la vez el último de mi vida, te escribo estas líneas. Los dolores de mi estómago y vejiga prosiguen su curso, sin admitir ya incremento su extrema condición. Pero a todo ello se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones...».

Las dolencias de la carne –como está claro en el caso de las provenientes de una enfermedad, y esto está claro en el propio caso de Epicuro, enfermo crónico grave– no siempre pueden ser evitadas por medios físicos. En esto todos los hombres están un tanto a merced de la *Tyche*, del azar. Sin embargo, también aquí Epicuro enseña que el sabio puede sobreponerse a los vaivenes de la fortuna y a despreciar los dones de la misma, «riéndose de la que muchos tienen por señora del mundo», según dice en la *Carta a Meneceo*. En las dolencias del espíritu el poder del filósofo es casi total y puede, con razonamientos y cordura, abolir todas las perturbaciones que asaltan a su ánimo, e incluso oponer esa alegría del alma a las sensaciones presentes en su carne.

Epicuro, enfermo grave, era un entusiasta del placer total y percibía como estado placentero el estado de salud, carente de dolor[13], carente de perturbación sensible y espiritual, y confiaba en que el dominio de ánimo contrarrestaba los infortunios inevitables. Como otros filósofos modernos de complexión enfermiza, como Nietzsche o William James, sabía gozar de lo dado con cuidadosa sensibilidad y amable sonrisa. Como observó Nietzsche, fino catador de

13. Rodis-Lewis, o. c., p. 223, cita, muy a propósito, unas líneas de Platón, en *Rep.* IX 583c-d, en que éste recuerda cómo los que sufren enfermedades muy agudas dicen «que no hay nada más placentero que la salud, pero que se les había pasado por alto, antes de sufrir, que éste era el más dulce de los placeres».

pensadores y personas, en un elogio cálido del talante de Epicuro: «Sólo alguien que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de unos ojos ante los que se ha encalmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de su superficie, y esa epidermis marina de mil colores, delicada y estremecida; nunca antes se presentó una moderación tal de la sensualidad» (*La gaya ciencia*, máxima 45).

8. DE LA RELIGIÓN Y LOS DIOSES, Y LA VERDADERA PIEDAD

Cuando la vida humana yacía a la vista de todos torpemente postrada en tierra, abrumada bajo el peso de la religión, cuya cabeza asomaba en las regiones celestes amenazando con una terrible mueca caer sobre los mortales, un griego osó el primero alzar contra ella sus perecederos ojos y rebelarse en contra. No le detuvieron ni los mitos de los dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazante bramido, sino que aún más excitaron el ardor de su ánimo y su ansia por ser el primero en forzar los apretados cerrojos que guarnecen las puertas de la Naturaleza. Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó más lejos, más allá de las llameantes murallas del mundo, y recorrió el todo infinito con su mente y su ánimo. De allí nos aporta, botín de su victoria, el conocimiento de lo que puede nacer y lo que no puede, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojones hincados hondamente. Con lo que la religión, a su vez sometida, yace a nuestros pies; nos enaltece al cielo la victoria *(De rerum natura*, I, 62-79, trad. E. Valentí).

Las exaltadas palabras de Lucrecio en honor de Epicuro como liberador de la superstición, «que a tantos crímenes puede persuadir» *(ibid.*, 101), apuntan a lo que siempre se consideró como uno de los trazos sobresalientes del epicureísmo: su combate contra ciertas concepciones tradicionales de la divinidad, concepciones populares, de un lado, y

concepciones filosóficas de otro. Con el arma de la *physiología*, el epicureísmo podía derribar las bases de la vieja religión y sus creencias supersticiosas (Lucrecio no diferencia entre *religio* y *superstitio)*, erradicar ese temor de los dioses que ensombrecía el ánimo, desterrar la angustia ante un Más Allá poblado de fantasmas sórdidos y horríficos, y fundamentar así, sin recelos trascendentes, una moral enteramente autónoma y humana, en un universo sin teleología y sin teodicea. La negación de la providencia divina por parte de Epicuro fue ya para los antiguos uno de los trazos más escandalosos de su filosofía. Fue esa negación lo que motivó los injustos ataques y acusaciones de impiedad y ateísmo que pronto se movieron contra la Escuela del Jardín. Cicerón y Plutarco ya se hacen eco de tales calumnias, que tanto estoicos como cristianos contribuyeron, sin duda, a fortalecer, y Clemente de Alejandría llama a Epicuro «iniciador de ateísmo» *(Strom.* I, 1).

Pero como ha sucedido otras veces, es una nueva religiosidad lo que los adversarios confunden con una falta de fe. Hoy ya nadie toma en serio esa burda tesis de la irreligiosidad o del ateísmo de Epicuro. Hay unos cuantos estudios que nos han ayudado a delimitar la postura religiosa y la especulación teológica de Epicuro y de su escuela, precisando y aquilatando los testimonios de que disponemos. Se trata, por lo demás, de una postura compleja, que hace frente a dos posiciones diversas: a la piedad popular tradicional, aliada de mitos y supersticiones, y a las teorías religiosas de otras sectas filosóficas, con su religión astral, como la apoyada por el platonismo. (Entre esos libros y artículos que precisan la religiosidad y la teoría teológica de Epicuro conviene destacar los de Festugière, Schmid, Merlan, Kleve, Lemke y Krämer[1].)

1. La teología de Epicuro ha sido objeto de varios trabajos muy precisos, que enfocan sobre todo dos aspectos fundamentales: de un lado el cono-

Epicuro niega la providencia, porque encuentra improcedente que la divinidad eterna y feliz, que ni por agradecimientos ni por cóleras se conmueve, esté perturbada y ocupada con el manejo de un mundo que por sí mismo funciona. La mecánica de los átomos explica el universo natural. No hay teleología en el cosmos. Tampoco hay teodicea en un mundo no hecho para el hombre, en una naturaleza hostil y cargada de defectos, si se mide por ese criterio de la existencia humana. Pero no niega la existencia de la divinidad, de los dioses, serenos e inmortales, ejemplos de felicidad inaltera-

cimiento de los dioses, del otro la actitud religiosa del sabio. La cuestión se ofrece, tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el ético, un tanto ardua por la brevedad de los textos y la ambigüedad de algunos testimonios. Los comentaristas han dado pruebas de su agudeza, sin embargo, y hoy hay un acuerdo general sobre los puntos básicos de la religiosidad y de la teología de los epicúreos.

Los estudios a los que aludimos son los de. A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, París, 1946, 2.ª ed., 1968 (del que hay una buena traducción española, Buenos Aires, 1972); W. Schmid, «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», en *Rhein. Museum*, 94, 1951, pp. 97-156; Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960 (pp. 38-72) y «Aristoteles und Epikurs mussige Götter», *Zeitschr. Phil. Forsch*, 21, 1967, pp. 485-498; K. Kleve, *Gnosis Theon*, Oslo, 1963, y «Empiricism and theology in Epicureanism», *Symb. Osl., 52*, 1977, pp. 39-51; D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, Múnich, 1973, y H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, pp. 131-187.

El libro de Festugière, que es un estudio claro y muy bien escrito, subraya bien la piedad profunda de Epicuro, así como recoge los testimonios principales, incluso de textos papiráceos en que se expresa su concepción religiosa. Marca un camino, refutando cualquier posible sospecha de ambigüedad en la posición epicúrea ante el fenómeno religioso. En esa misma línea está el enfoque del posterior estudio de D. Babut en su libro *Le religion des philosophes grecs*, París, 1974 (pp. 137-171); Schmid, Kleve y Lemke han insistido en cómo tenemos conocimiento de los dioses y qué tipo de simulacros divinos nos llegan con la evidente certeza de que habla Epicuro; Merlan y Krämer han destacado los precedentes de la concepción epicúrea en la divinidad «ociosa» de Aristóteles y sus vinculaciones platónicas.

ble, y por esa misma ejemplaridad benefactores de los sabios, que son, en su condición mortal, afines a ellos.

La existencia de los dioses está garantizada, para Epicuro, porque de ellos tenemos un conocimiento evidente *(enargés)*. En los sueños y en las vigilias al entendimiento humano le llegan las imágenes, *eídola* o *simulacra*, de esos seres felices y eternos. ¿Y de dónde pueden proceder tales imágenes sino de la continua emanación surgida de los dioses mismos? Las imágenes divinas son tan tenues, de un material tan ligero y sutil que no son captadas por los sentidos, sino por la mente. La *prólepsis* de lo divino no se apoya en sensaciones, *aistheseis*, como el conocimiento de los objetos de nuestro entorno; pero no está menos basada en una impresión objetiva, en la recepción de unos datos reales, esos *eídola* que, de modo repetido y coherente, les llegan a todos los hombres. Todos los pueblos y todas las gentes tienen, por esa razón, constata Epicuro, una noción natural de la divinidad. Esa noción común, *koiné nóesis*, de lo divino es la base de nuestra fe. Así encontramos el argumento teológico del *consensus omnium* como apoyo de la religión[2]. Ahora bien, los hombres recelosos y apasionados han manipulado ese primitivo conocimiento, esa intuición radical, deformando la esencia de lo percibido. A la *prólepsis* inicial le añaden falsas suposiciones, *pseudeis hypólepseis*, que confunden la representación auténtica de la divinidad y, de rebote, la pertuban con vanos fantasmas. El proceso por el que la opinión popular, la *doxa*, adultera la esencia de lo divino, cuyas características básicas son la eternidad y la felicidad, es lo que el filósofo debe denunciar y rechazar. Porque, como dice tajantemente la *Carta a Meneceo*,

2. En Cicerón *(De nat. deorum* I, 16, 43) se presenta ese argumento como una invención de Epicuro: «Solus enim vidit (Epicurus) primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura». Pero que la creencia en la divinidad es una creencia universal había sido ya expuesto como argumento por Platón *(Leyes*, 886a) y por Aristóteles *(De caelo*, I, 3, 270b). Cf. Babut, o. c., pp. 111 y 158.

«no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios de la masa sobre los dioses».

La eterna felicidad de los dioses es incompatible con el cuidado por los asuntos humanos. Su eterna vida es incompatible con el existir dentro de nuestro mundo, que, como todos los demás mundos en el universo atómico e infinito, está sujeto a nacimiento y destrucción. Los dioses epicúreos habitan, pues, en los espacios intercósmicos, en esos *intermundia* que quedan al margen de las catástrofes cósmicas. También los dioses tienen cuerpo, aunque éste es de una increíble sutilidad, y están formados por agregación de átomos en renovación continua, sin decadencia ni desgaste corporal. Y tienen forma humana.

Ese carácter antropomórfico de los dioses de Epicuro resulta, al pronto, un tanto chocante; sobre todo considerando las duras críticas de los filósofos a los dioses antropomorfos de la tradición helénica. Pero Epicuro no parece haberse preocupado demasiado de rebatir tales críticas. Los dioses con forma astral le parecían absurdos, ya que no reconocía la perfección del mundo supralunar y su rechazo de la astronomía platónica es total. Tampoco la idea filosófica del monoteísmo –defendida desde Jenófanes a los estoicos– le ha atraído. El politeísmo estaba, acaso, apoyado en la «opinión común», esa *koiné nóesis* consensuada universalmente, mientras que esa misma opinión sustentaba también la apariencia humana de los dioses. Epicuro enlaza aquí con la religión tradicional; sus dioses son las figuras idealizadas de los olímpicos, aunque admitía muchos más dioses, indeterminados, en otros pueblos, y en otros mundos. El carácter antropomorfo de los dioses –que tienen relaciones familiares y dialogan entre ellos, ya que esto parece una de las formas de la dicha, y lo hacen seguramente en griego, que es la lengua racional por excelencia– resulta chocante y paradójico. Como decía Zeller:

«Se representa a los dioses en una palabra como una sociedad de filósofos epicúreos, que tiene todo lo que pudiera desear». Y subraya Lemke:

> Los dioses de Epicuro son la realización ideal de su concepción de la *eudaimonía*, que domina toda su filosofía. Viven por siempre en una firme felicidad, no tienen ninguna preocupación ni deparan ninguna a otros. Son un ejemplo para el hombre que busca la felicidad. Por esa razón tienen los dioses de Epicuro que ser antropomorfos. ¿Porque quién podría tomar ejemplo de la felicidad de un cilindro o de una esfera?[3].

Partiendo pues de que el conocimiento de los dioses es «evidente», y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina, el epicúreo concibe una nueva forma de relación con la divinidad. Que los dioses no se ocupen de los hombres no le lleva a despreocuparse a su vez de los dioses. Por el contrario, la piedad, una religiosidad gratuita y cordial, una veneración festiva, es fuente de gozo para quien sabiamente la practica. Porque el sabio «admira la naturaleza y disposición de los dioses, se esfuerza por convivir con ellos, aspira, por decirlo así, a tocarles, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios», como dice Filodemo (frg. 386 Us.), que escribió un bello libro *Sobre la piedad*, del que tenemos algunos importantes fragmentos. También Epicuro había escrito otro del mismo tema.

«La veneración del sabio –dice Epicuro, en SV 65– es un gran bien para quien lo venera.» Igual sucede con la veneración de lo divino. La contemplación reverente y jubilosa de esas existencias superiores, ajenas a todo contagio humano, serenos paradigmas de una dicha incorruptible, son motivo de alegría para quien tiene de la divinidad esa noción pura y

3. Lemke, o. c., p. 101. Está claro que Epicuro quiere enlazar con la creencia popular, mientras que rechaza los dioses astrales del platonismo y la astrología, más abstractos.

desinteresada. Los dioses que no atienden plegarias ni preparan castigos son, de ese modo indirecto, causas de beneficios para los buenos y de torturas para los malos –en este mundo–. La mente piadosa y la imaginación tortuosa reciben de los dioses justo pago. *Hic Acherusia fit stultorum denique vita*, «Aquí, en efecto, la vida de los necios se vuelve un infierno» (Lucrecio, III, 1022).

Una ajustada noción de lo divino es la base para una vida sin recelos ni temores –y ya en varios lugares Epicuro señala que éste es el fin del estudio de la naturaleza, del que la teología resulta una prolongación–, mientras que la ignorancia y la credulidad en los mitos pueden arruinar la dicha. Suponer que existe la providencia divina es no sólo luchar contra la evidencia, sino condenarse a la incertidumbre espiritual. «Si no escupes tales errores fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz de que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina ni anhele aplacar su cólera en crueles castigos, sino porque, mientras descansan en plácida paz, creerás que la ira levanta en sus pechos olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado, y esos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás acogerlos con el alma en paz y tranquila. Por ahí puedes ver la vida que entonces te aguarda» (Lucrecio, VI, 67-79).

«Y lo más excelso –dice Epicuro–, y que es algo capital, es eso. Que el sabio tiene, en efecto, en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. Pero sobre todo en las fiestas, avanzando en la idea de la divinidad por tener de continuo en los labios su nombre con vivísima emoción, alcanza a comprender la indestructibilidad de los dioses» (frg. 386 Us.). «Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumpla-

mos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos. Seamos además justos de acuerdo con la tesis que decíamos. Pues así es posible vivir de acuerdo con la naturaleza» (frg. 388 Us.). Epicuro recomendaba seguir las costumbres religiosas y los cultos locales, participando en las ceremonias con devoción. Él mismo dio ejemplo. «Su piedad hacia los dioses y su amor hacia la patria estaban por encima de toda expresión» (D. L., X, 10).

Hay, sin embargo, un tema en que la oposición a las creencias tradicionales resultaba radical y sin compromiso posible. El rechazo de la providencia divina llevaba consecuentemente al rechazo de la adivinación, una de las prácticas religiosas más difundidas y arraigadas en la época. La denuncia de los ritos proféticos y las ceremonias mánticas como trucos y trampas para engaño de crédulos fue otro de los motivos que atrajeron furiosos ataques contra los epicúreos. Recuérdese que incluso los estoicos aceptaban como un hecho natural y lógico el poder de predecir a partir de ciertos signos el futuro. (Los estoicos podían naturalmente apoyarse en su idea de la Providencia cósmica que ha ordenado previamente lo que ha de suceder, de modo que tal ordenación puede predecirse a partir de algunas pistas.) Los epicúreos negaban también la actuación de un Destino, o de una Fortuna divinizada, esa *Tyche* de tan amplio prestigio en época helenística. Negaban todo tipo de prodigios en un mundo que era un producto casual de la combinación de átomos y agregados atómicos sin fin en movimiento. Las oraciones y súplicas no podían torcer el rumbo de los sucesos, porque no se ocupaban los dioses de tal rumbo, ni estaba éste predestinado en la materia misma. «Si dios prestara oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres hubieran perecido, porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros» (frg. 361 Us.).

«Desde la Antigüedad –señala Rist– muchos de los adversarios de Epicuro han considerado su conducta [religiosa]

como desesperadamente inconsecuente con sus ideas en el mejor de los casos, y en el peor como una hipócrita precaución de seguridad destinada a proteger a los epicúreos de la impopularidad y el posible peligro causado por su supuesta irreligión. Hay una parte de verdad distorsionada en esta última sugerencia, ya que Epicuro recomendaba obediencia a las leyes y costumbres del país propio como medios para vivir una vida no perturbada por las tormentas políticas»[4]. Cierto es que podría interpretarse tal sumisión a los usos locales como un signo de cautela, como un gesto útil para evitar persecuciones y procesos de impiedad, no extraños en la historia de los filósofos, pero en la actitud de Epicuro hay algo más que un conformismo hipócrita. Puesto que lo importante es la piedad interior, la disposición anímica, probablemente consideraba Epicuro que las manifestaciones exteriores del culto eran actos secundarios de un valor simbólico, y en

4. Rist, o. c., p. 157. Todo el capítulo 8 («The gods and religion», pp. 140-163), que Rist dedica al tema, es, en su esmerada concisión, de una admirable claridad.

Quisiera citar aquí la ladina observación de F. Nietzsche (en *Humano, demasiado humano*, II, 2.7) tan aguda como discutible:

«*Dos maneras de consolarse:* Epicuro, el hombre que calmó las almas de la Antigüedad moribunda, tuvo la admirable visión, tan rara hoy, de que, para el descanso de la conciencia, no es completamente necesaria la solución de los problemas teóricos últimos. Por eso le bastó con decir a las gentes a quien atormentaba la inquietud de lo divino: "Si hay dioses, éstos no se ocupan de nosotros", en lugar de discutir inútilmente sobre el problema último de saber si, en definitiva, hay o no hay dioses. Esta posición es mucho más favorable y más fuerte: se ceden unos pasos al adversario, y así se le obliga a escuchar y a reflexionar. Pero desde el momento en que se compromete al deber de demostrar lo contrario, a saber, que los dioses se ocupan de nosotros, ¿en qué laberintos y en qué malezas no ha de extraviarse el infeliz, por su propia culpa y no por la astucia del contrario, a quien le basta con ocultar, por humanidad y por delicadeza, la piedad que le inspira este espectáculo? A la postre, el otro llega a sentir hastío, el argumento más fuerte contra toda proposición, el hastío de su propia opinión: se enfría y se aleja en la misma disposición de ánimo que el puro ateo: "¿Qué me importan a mí los dioses? ¡Que se vayan al diablo!". En

cuanto formalismos exigidos por la ley no había ningún impedimento moral que los vetara. Seguir los usos locales, participar en los festejos y sacrificios era conveniente para el sabio, que comulgaba así con sus conciudadanos en la veneración de los dioses, sin esperar de ellos otra cosa que la satisfacción personal, subjetiva, de tales celebraciones. Filodemo destaca que Epicuro observaba las prácticas religiosas de su ciudad y recomendaba a sus discípulos que hicieran lo mismo en cualquier lugar, «no solamente a causa de las leyes, sino también por razones naturales» *(ou monon dia tous nomous, alla kai dia tas physikás aitías)*. Si la verdadera piedad estriba en guardar «opiniones puras y santas» acerca de los dioses, los actos externos no dejan, sin embargo, de procurar al sabio momentos gozosos, al participar en los festejos ciudadanos según los usos de la tradición patria[5].

otros casos, particularmente cuando una hipótesis semifísica, semimoral, había ensombrecido la conciencia, Epicuro no refutaba esta hipótesis, sino que admitía que hubiese una segunda hipótesis para explicar el mismo fenómeno, que quizás las cosas pudieran suceder también de otra manera. La pluralidad de las hipótesis basta también en nuestro tiempo, por ejemplo, cuando se trata del origen de los escrúpulos de conciencia, para arrojar del alma esa sombra que nace tan fácilmente de los refinamientos de una hipótesis única y, por lo tanto, demasiado manoseada. Por consiguiente, el que quiera llevar consuelo a los infortunados, a los criminales, a los hipondríacos, a los moribundos, no tiene más que acordarse de los dos artificios calmantes de Epicuro, que pueden aplicarse a muchos problemas. En su forma más sencilla, se expresarían en estos términos: primeramente, suponiendo que esto sea así, esto no importa; en segundo lugar, puede ser así, pero también ser de otro modo». Este entendimiento escéptico e inmoralista, pragmático de los métodos de Epicuro –a quien Nietzsche admiraba mucho– es deudor de la visión decimonónica de su filosofía.

5. «El sabio se regocijará más que los demás *en tais theoríais*», según Diógenes Laercio resume en las líneas dedicadas a la imagen epicúrea del sabio. Aunque la palabra *theoría* significa tanto «contemplación intelectual», y de ahí «teoría científica», como «espectáculo festivo, fiesta religiosa», parece mejor, de acuerdo con el ya citado frg. 386 Us. (que es cita de Filodemo), entenderlo en este sentido.

Ese contacto con las creencias populares no deja de estar marcado de ambigüedad, en cuanto el epicureísmo rechaza el mito. Porque ¿qué queda de la historia mítica de los dioses griegos, si se rechazan sus intervenciones mundanas, si se niegan sus arrebatos pasionales, sus odios y favoritismos, su frívolo talante «demasiado humano»?

Uno de los mejores conocedores de la religión antigua, W. F. Otto, ha destacado en la doctrina epicúrea una expresión depurada y nueva de religiosidad.

No era por tanto el materialismo de Epicuro, como podemos juzgar por él y a su favor, ningún impedimento a la real veneración de la divinidad, sino, al contrario, la liberación de la mirada para la más pura contemplación de lo divino. Pues en cuanto él no reconoce ningún tipo de poder divino en este mundo, excluye todo temor y esperanza, todo beneficio particular de la veneración de la divinidad y le deja sólo y para siempre su función original: la contemplación y veneración de lo divino[6].

Ese pietismo natural de Epicuro se enlaza con el conocimiento de la naturaleza. La teología es, como ya dijimos, una conclusión de la Física. «Tú, amigo, piensa que es el colmo de felicidad el tener una recta comprensión de lo más perfecto que podemos captar con el entendimiento entre los seres reales. Admira esa comprensión y reverencia esta divinidad» (*Pap. Oxyrr.* 215).

De nuevo el contraste con las tendencias religiosas de su entorno histórico puede ayudarnos a advertir la significación cabal de esta doctrina. Si uno rememora la creciente superstición de la época helenística, si medita en la ansiedad y la angustia que parecen caracterizar ese tiempo, en que aparecen mil nuevos cultos, con sus credos místicos, sus promesas de salvación trasmundana (en contraste con la abstención al res-

6. W. F. Otto, «Lust und Einsicht: Epikur», en *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburgo, 1963, pp. 42-43.

pecto de la religión tradicional griega), y sus fanatismos, en un clima de irracionalidad senil, esta sobria piedad epicúrea se colorea de una amable tonalidad espiritual.

Desde una perspectiva histórica dos son los datos fundamentales para valorar la posición del epicureísmo. De un lado está la crisis larga y desesperada de la religión tradicional, causada por el desmoronamiento de las estructuras políticas en que esta religión se fundamentaba y, también, por las críticas filosóficas y racionalistas en suma contra los viejos dioses. De otro lado –aunque en clara relación con esa crisis religiosa–, está la tendencia de la filosofía a incluir la teología como una parte del sistema filosófico y a hacer de esta teoría religiosa un sustituto del credo religioso que la sociedad no es capaz ya de transmitir a los individuos. La teología racional, que está ya en Platón y Aristóteles, alcanza en época helenística un marcado desarrollo, paralelo a ese proceso de misticismo e irracionalismo a que nos hemos referido. Tanto el estoicismo como el epicureísmo, como luego el neopitagorismo y el neoplatonismo, ofrecen un curioso aspecto de sectas religiosas, con su prédica de un «camino de salvación» y su recurrencia a términos religiosos.

La constitución de la escuela epicúrea en una comunidad religiosa, en la que el culto del fundador y sus primeros discípulos ha tomado proporciones hasta entonces desconocidas en las escuelas filosóficas de Grecia, esta transformación de una asociación de filósofos en una verdadera Iglesia, con sus ritos, sus fiestas, su calendario y sus santos, se explica mejor si uno comprende que la filosofía de Epicuro ha asumido el papel de la antigua religión –escribe D. Babut–. Así se puede concluir que si el epicureísmo ha tendido, más aún que el platonismo y el aristotelismo, a absorber la religión tradicional, ha sido influenciado por ella, de otro lado, en una mayor medida[7].

7. D. Babut, o. c., p. 171.

Esta afirmación tiene algo de exagerado, pero también una dosis de tino indudable. La filosofía de la naturaleza conduce a la verdadera fe y es un «evangelio» racional; el Jardín tiene algo de comunidad religiosa, resulta un santuario *sui generis* al margen del mundo caótico de la política ciudadana. Pero es un ámbito sin misterios ni revelaciones, sin promesas ni milagros, y sin sombras fantasmales.

9. CONTRA EL TEMOR A LA MUERTE

«Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los humanos habitamos una ciudad sin murallas», escribió Epicuro (frg. 339 Us.). La muerte es, según expresión de la *Carta a Meneceo,* «el más terrorífico de los males» *(to phrikodéstaton ton kakón).* La muerte es el término inescapable de la condición humana, contra el que no hay defensa ni burladero posible. Pero si no cabe la esperanza de rehuirla, cabe la serenidad de no temerla, considerando que el recelo angustiado ante ella es absurdo e injustificado. Contra ese angustioso prever la muerte como algo terrible, emplea Epicuro una razón contundente. Nadie tiene esa experiencia, nadie siente o vive su muerte. «La muerte no es nada para nosotros.»

El temor a la muerte puede basarse en varios motivos. Tal vez es terror a lo que haya tras del telón del morir, tal vez angustia por la disolución del yo y la pérdida de la vida. De un lado el esperar, dando crédito a los mitos, que prosiga el vivir en otro ámbito extraño y truculento acaso, de otro el imaginar como algo propio y doloroso esa privación de sensibilidad que significa el morir, amedrentan al hombre. Pero tanto lo uno como lo otro son sentimientos irracionales,

que el razonamiento filosófico contribuye a desvanecer y a superar.

Para Epicuro, como antes para Demócrito, el alma, que es corporal y un agregado de átomos sutiles, perece con el cuerpo –la «carne»– al que estaba unida. Cuando el organismo humano deja de funcionar, los átomos del alma se desvanecen y dispersan, al quebrarse la asociación psicosomática que era el ser viviente. La *psyché* no tiene capacidad de supervivencia ni de sensación fuera de ese organismo. Nace con el cuerpo entero y muere con él.

Todos los mitos sobre la vida en el Más Allá son fabulaciones que sirven para espantar a los crédulos. Los vanos fantasmas con los que la fantasía popular ha poblado el Infierno son un tormento para los necios que creen en tales cuentos y se amedrentan con ellos. «Cerbero y las Furias y la privación de luz y el Tártaro vomitando horrendas llamas por sus fauces, ni existen en sitio alguno ni existir pueden en verdad» (Lucrecio, III, 1011-1013). Y no menos falsos son los mitos sobre la supervivencia o inmortalidad del alma que defienden algunos filósofos. El castigo o premio ultraterreno, compensación a esta vida como retribución de la Justicia divina a la conducta elegida, es una mera fantasía. Ya Demócrito había advertido que «algunos hombres, que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han fabulado mentiras acerca del tiempo que se extiende más allá de la muerte» (frg. 297 DK). Epicuro se opone tanto a las creencias populares sobre los castigos y premios de ultratumba como a las tesis de Platón sobre la inmortalidad del alma. Si en el *Fedón* se nos dice que el verdadero filosofar es una meditación sobre el morir y el estar muertos, esa afirmación tiene un sentido idealista que tanto Demócrito como Epicuro habrían rechazado: filosofar es aprender a vivir, que aprender a morir no es necesario, ni útil. Meditar sobre la muerte es, para los epicúreos, acostum-

brarse a pensar que este hecho de concluir la vida no tiene en sí nada de espantoso. El hombre, condenado naturalmente a morir, puede sólo adelantar su muerte, riesgo de su libertad, si en un determinado momento la vida le pareciera insoportable. Pero el sabio rehuirá este extremo.

En la *Carta a Meneceo* (124-127) se da el argumento sencillo y fundamental contra esa angustia. «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada terrible hay en el no vivir.»

La muerte no puede, pues, afligirnos con su presencia, «porque mientras nosotros existimos no está presente y, cuando está presente, ya no estamos nosotros». Puede afligirnos tan sólo con su expectación, en la espera. Porque no sólo es la creencia en cualquier supervivencia, sino también la perspectiva de la muerte como aniquilación lo que puede angustiar el corazón humano. Puede ser esa misma perspectiva de la muerte como dejar de sentir, como limitación de la experiencia, como negación de la vida lo que asuste al hombre. Contra esto Epicuro intenta demostrar lo irracional de esa ansiedad de vivir, de prolongar la vida.

Contra quien pudiera objetar que ha gozado poco y necesita larga vida para el placer, Epicuro le recuerda en las MC 19 y 20: «El tiempo infinito y el limitado contienen igual placer si uno mide los límites de éste mediante la reflexión». «La carne concibe los límites del placer como infinitos y querría un tiempo infinito para procurárselos. Pero la mente, que ha comprendido la conclusión racional de la finalidad y el límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad, nos procura una dicha perfecta. Y ya para nada tenemos ne-

cesidad de un tiempo ilimitado. Pero tampoco rehúye el placer ni, cuando los hechos disponen nuestra partida del vivir, se da la vuelta como si le hubiera faltado algo para una existencia óptima.» El placer es un bien colmado, el mayor tiempo lo alarga, no lo mejora. Y como señala otra máxima (SV 60): «Todo el mundo deja la vida como si acabara de nacer hace un instante».

Porque la felicidad del epicúreo consiste en placeres continuos, en dichas cotidianas y no en objetivos lejanos, que una brusca muerte pudiera arrebatar, dejando así a una vida sin sentido. Por eso, la meditación de nuestra mortalidad debe llevarnos a apreciar más y mejor el tiempo que tenemos a nuestro alcance. «Nacemos una sola vez, pues dos veces no es posible, y no podemos vivir eternamente. Tú, sin embargo, sometes la dicha a dilación, no siendo dueño del mañana. Pero la vida se consume en una inútil espera y cada uno de nosotros muere sin gozar de tranquilidad» (SV 14). Epicuro se opone a la concepción tradicional que expone el Coro al final del *Edipo Rey* de Sófocles: «Cuando se es mortal, se debe mirar y atender al postrer día y no juzgar a nadie feliz hasta que no haya franqueado la meta de su vida sin haber sufrido nada doloroso»: «Ingrata para con los bienes disfrutados en el pasado es la máxima que dice: atiende al final de una larga vida» (SV 75).

La muerte puede ser, como ya dijimos, una alternativa para nuestra libre elección, cuando la vida se presenta como algo insufrible. «La necesidad es un mal, pero ninguna necesidad hay de vivir en la necesidad» (SV 9). Con todo, el epicúreo evitará el suicidio, y no compartirá la actitud heroica de los estoicos al respecto. La vida es un bien, no por sí misma, sino como posibilidad de experimentar la dicha. Por eso, «muy poca cosa es, de cierto, aquel que encuentra muchos motivos razonables para abandonar la vida» (SV 38).

Si la muerte en sí no es un mal está claro que el temor a la muerte puede ser fuente de continuo pesar. Hay quien des-

perdicia la vida consumido por ese terror, quien no vive por miedo a morirse, como ya señalaba Antifonte: «Hay quienes no viven la vida presente sino que se afanan extremadamente para vivir otra vida que no es ésta. Y el tiempo desaprovechado entretanto se desvanece» (frg. 53 DK).

Es más, el temor a la muerte puede ser la raíz psicológica de la avidez de honores y riquezas que empuja a los hombres y a la sociedad a su ruina. Este tema, desarrollado por Lucrecio, tiene en su *De rerum natura* una importancia tal vez superior a la que tuviera en el propio Epicuro. Lucrecio es, con frecuencia, un escritor más pesimista, que carga más los tintes sombríos, que su modelo griego; sospechamos que también en este caso. Pero el interés de este tratamiento justifica que lo citemos por extenso. Dice así:

En fin, la codicia y la ciega ambición de honores, que fuerzan a los míseros hombres a violar las fronteras del derecho y a veces, haciéndose cómplices y servidores del crimen, a esforzarse día y noche con empeñado trabajo para escalar el poder, tales llagas de la vida son en gran parte alimentadas por el temor a la muerte. Pues el desprecio infamante y la amarga pobreza se cree comúnmente que son incompatibles con la dulzura y la estabilidad de la vida, y parecen como una demora ante el umbral de la Muerte; así los hombres, en su afán de escapar de estos males y rechazarlos muy lejos, impelidos por un vano terror, amasan riquezas con sangre ciudadana y multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen; gozan, crueles, con el triste funeral de un hermano, y odian y temen a la vez la hospitalidad de sus parientes.

[...] Y a veces el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte, olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus cuitas; a uno le induce a maltratar el pudor, a otro a romper los vínculos de la amistad y, en suma, a derribar todo sentimiento piadoso. Pues hombres ha habido ya que han traicionado a su patria y a sus padres queridos, para evitar las cavernas del Aqueronte. Porque tal como los niños tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas, así a menudo nosotros en la luz tememos cosas que en nada son más espantables que las que en la oscuridad temen los ni-

ños e imaginan inminentes. Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu necesario es que las disipen, no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la Naturaleza y la ciencia (III, 59-73 y 79-93).

De modo que para Lucrecio –acaso no tanto para Epicuro, en contra de la generalización de esta tesis, propuesta por D. Konstan en un breve libro[1]– el terror a la muerte sería el motivo psicológico que alimentaría la ambición y la agresividad desenfrenadas que tanto su época como la de Epicuro habían experimentado a través de guerras y violencias incontables. Contra esa pasión irracional la filosofía, y no la Ética sino el estudio de la Física misma, aportaban su remedio. Algunas máximas (MC 10-13) insisten en eso. Sólo la visión científica de la Naturaleza disipa los falsos terrores y las vanas esperanzas.

Resignarnos a ser enteramente corpóreos, acostumbrarnos a la limitación de nuestros placeres y de nuestro tiempo, y hacerlo con alegría, ésa es la lección de Epicuro. En su enfrentamiento a los temores de la muerte encuentra su más firme tensión, y despacha el tema rotundamente.

Quien no comparta las tesis del hedonismo no aceptará, seguramente, la contundente consolación epicúrea. Como muestra quisiera recoger la protesta de Á. J. Cappelletti[2]:

1. D. Konstan, *Some Aspects ot Epicurean Psychology*, Leiden, 1973. (Cf. sobre Lucrecio los libros citados en pp. 232 y 236 *infra.*)

Por otra parte, en el temor ante la muerte puede haber no sólo un componente cultural, sino también un factor de carácter personal no despreciable. Cicerón, con una cierta dosis de malicia, apunta a ese factor psicológico personal, al observar: «No he visto a nadie que haya temido tanto como Epicuro lo que él niega que sea terrible: es decir, la muerte y los dioses. Donde las gentes normales no se sienten conmovidas sino en cierta medida, él proclama que el espíritu de todos los mortales está estremecido de terror» *(De nat. deorum*, I, 31, 86).

2. Á. J. Cappelletti, *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Caracas, 1979, pp. 141-161.

Dejemos, si se quiere, por trivial, el temor a los dolores de la agonía; dejemos, si nos parece, por pueril, el miedo a los castigos del más allá, persuadidos por la antigua elocuencia de Demócrito (frg. 297). No nos será fácil renunciar absolutamente a toda forma de ser consciente con los argumentos de Epicuro.

Todo ser, dirá Spinoza, tiende a persistir en su ser. Pero para Epicuro el verdadero ser, el único que tiende a persistir y persiste eternamente es el átomo, no sus movimientos y conjunciones, de donde resultan, entre otras muchas cosas accidentales, el yo y la conciencia. Aristipo, que no era atomista sino fenomenista, llegaba a conclusiones que pueden analogarse con las del budismo. Epicuro, materialista y racionalista, reserva la eternidad para las indivisibles partículas que se mueven en el espacio.

Lo que nos cuesta aceptar es precisamente que nuestra conciencia sea *menos ser* que el átomo. Si llegamos, al fin, a admitirlo, como parece hacerlo una buena parte de nuestros contemporáneos, si logramos superar este profundo y elemental temor a la extinción total de nuestro ser consciente, todavía queda otro poderoso motivo, que Epicuro ni siquiera encaró, para temer a la muerte, y que parece válido para la mayoría de los hombres: el temor al proyecto inconcluso, esto es, a la existencia no realizada.

La mayoría de los hombres muere, en efecto, sin haber logrado acabar la tarea que, consciente o inconscientemente aceptada, confirió sentido a su existencia. Y muere sabiendo que tal proyecto, que no es otra cosa que su propio ser, no tendrá ya nunca una oportunidad de realizarse.

Pero si éste es el único temor válido y real, podemos decir que la situación es terrible y desesperanzadora. En efecto, la no realización de la existencia humana depende fundamentalmente de la estructura social. Un cambio radical de dicha estructura podría, pues, vencer a la muerte. Y Epicuro ni siquiera lo sospechó.

Esta crítica podrá parecer a muchos fundamentada en un vital interés, y la idea de que el ser humano se empeña en persistir en su ser no deja de sernos familiar. Ahora bien, está claro que se mueve sobre presupuestos ajenos al hedonismo epicúreo. Que el ser de nuestra consciencia sea *menos ser* que el ser del átomo es acaso lamentable, pero es un hecho real para la Física atomista. En cuanto a que el fin del hombre sea su

realización en la estructura social o a través de su proyecto existencial es algo que Epicuro no aceptaba, por lo que no pudo tampoco encarar tal motivo como algo serio, ni sentir como «terrible y desesperanzadora» la situación que se califica aquí así. Que un cambio radical en la estructura social pueda vencer a la muerte le habría parecido, sin duda, de habérsele ocurrido, una hipótesis optimista y harto ingenua.

10. EL CÁLCULO DE LOS PLACERES Y LA AUTOSUFICIENCIA DEL SABIO

El hedonismo de Epicuro está a la defensiva. No se persigue el placer desenfrenado y frenético, sino el placer que surge de la eliminación del dolor, la serenidad de ánimo y la dicha suave. Se trata de un hedonismo domesticado, razonado y razonable, de una cordura que, apuntando al placer como objetivo último, se encamina hacia la *eudaimonía* por una senda ascética y calculada.

«Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza, y sin embargo no todo placer es elegible. De igual modo todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todo esto con el cálculo y la consideración de lo útil y lo conveniente» (*Carta a Meneceo*, 129-130). Así pues, la conducta prudente establece su decisión sobre ese cálculo de las ventajas e inconvenientes de los placeres que se nos ofrecen, para encontrar en ese equilibrio la norma de una felicidad estable. Ya en el diálogo platónico *Protágoras* se expone, en boca de Sócrates, la teoría de que una ética razonable sería una especie de ciencia o arte que consistiera en ese cálculo y medición contrastada de placeres y dolores. Esa *symmetretiké techne* preludia la regla de cálculo

que propone también Epicuro. La palabra usada en sus escritos –*symmétresis*– es la misma que usaba Platón.

«Es mejor soportar algunos pesares a fin de gozar de placeres mayores. Y conviene privarse de determinados placeres a fin de no sufrir dolores más penosos» (frg. 442 Us.). La oposición al hedonismo de Aristipo y los cirenaicos es rotunda, como ya indicamos antes. Y es la mente, la *diánoia*, con su previsión, quien impone su criterio. Puesto que la carne, es decir, la sensualidad, carece de entendimiento para discernir los límites y las implicaciones de la fruición, es la inteligencia quien sirve de guía.

Con ese razonamiento orientado a una sabiduría práctica, con esa astucia seleccionadora, la pauta ética coincide con la *phrónesis*, la «sensatez», que se despliega en la virtud tradicional de la «templanza», la *sophrosyne*. Por un sendero marginal el epicureísmo parece desembocar en uno de los ejes de la ética griega tradicional: en el encomio de la temperancia y la moderación. Pero no porque se haya buscado tal virtud, por ella misma, sino porque la práctica de semejante virtud y el cálculo utilitario resultan coincidir. Si Epicuro rechaza los placeres de los disolutos y los viciosos, como dice, no es porque los condene desde el mirador de la Virtud, sino porque no le parecen provechosos, sino dañinos a la larga y a la corta, según su cálculo utilitario. Esos placeres desordenados no aportan serenidad al alma, no dan *ataraxía* al espíritu, y tampoco son estables para la felicidad del cuerpo, que no puede aislarse de la mente en su fruición. «Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, saciados por todas partes de placeres y carentes en cualquier respecto de dolor y pesar, de lo que es, en definitiva, el mal» (MC 10). A partir de esa moderación en la búsqueda de los placeres, las recomendaciones del buen epicúreo coinciden con las tradicionales virtudes, al menos en su práctica cotidiana. Las virtudes resultan, a la

postre, «connaturales a la vida feliz», en cuanto conllevan placer, pero no por sí mismas.

Epicuro rechaza toda la retórica tradicional, incluyendo todas esas exhortaciones a la virtud de tono patético y declamatorio. «Yo exhorto a placeres continuos y no a virtudes vacías y necias que conllevan inciertas esperanzas de fruto» (frg. 116 Us.). «Escupo sobre lo bello moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer» (frg. 512 Us.). «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si producen placer; si no, hay que mandarlos a paseo» (frg. 70 Us.). Pero de hecho los resultados de la virtud y de una conducta guiada por ese cálculo utilitario vienen a coincidir. El valor de la moderación, de la justicia, y de la amistad queda patente en su matiz utilitario. La *sophrosyne*, la *dikaiosyne* y la *philía* son útiles para la vida feliz. No porque posean una esencia trascendente, objetiva e ideal, como defendía Platón, ni por su aspecto social benéfico son recomendadas, sino ante todo por su provecho para la dicha individual. Lo que aquí define el carácter válido de las virtudes es su utilidad. Lo conveniente, *tò sympheron*, es lo que marca el valor natural de la justicia y de la amistad. De modo que «las virtudes se eligen precisamente por el placer, no por sí mismas, como la medicina por la salud» (frg. 504 Us.). Son medios, no fines. Esta afirmación se opone, escandalosamente, al pensamiento estoico, que monta con gran aparato su retórica moralizante sobre la tesis del deber y de la virtud como objetivo final.

Placer y dolor son, como ya quedó expuesto, afecciones o sentimientos básicos, *pathe*, criterios inmediatos de la percepción sensible. La ausencia de placer reclama ser colmada, provoca una apetencia natural, un deseo. Pero no todos los deseos que reclaman ser colmados son del mismo rango. Hay que apreciarlos en cuanto a su mayor o menor urgencia y su naturalidad. De unos deseos es causa la propia naturaleza del ser vivo y humano, de otros es causa la vana opinión, la *doxa*. Colmar los apetitos naturales, obtener las satisfacciones mínimas,

elementales, que alejan el dolor ocasionado por esa carencia de placer, es fácil. Satisfacer, en cambio, otros deseos, que provienen de apetencias exageradas, resulta arriesgado e imposible en muchos casos. La vanidad humana provoca deseos infinitos y arriesga, tras vanos fantasmas placenteros, la dicha fundamental de fácil acceso. La mayoría de los humanos son infelices porque andan extraviados por falsas apetencias, que no son naturales ni necesarias. La división fundamental de los placeres en naturales y no naturales se ve luego precisada por la división de los deseos naturales en necesarios y no necesarios. Sólo los naturales y necesarios tienen una urgencia inmediata y requieren satisfacción bajo pena de dolor. Pero colmar esos deseos es, en general, asequible a todos. «Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Quien tenga esto y confíe tenerlo podría rivalizar incluso con Zeus en felicidad» (SV 83). «El hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano. Quien a eso ponga bridas puede procurarse la feliz sabiduría» (frg. 485 Us.). «Gracias a la bienaventurada Naturaleza, porque hizo fácil de obtener lo necesario y difícil de conseguir lo innecesario» (frg. 469 Us.).

Ese cuidado médico del alma, que es para Epicuro la filosofía, ayuda a extirpar las vanas opiniones, los deseos superfluos, que suelen encubrir lo fácil de la felicidad terrestre. El hedonismo se conforma aquí en una frugal ascética de la voluntad, en una renuncia a todo lo irracional o arriesgado. En relación con los límites naturales y con las circunstancias hay que evaluar la pobreza y la riqueza, sin hacer caso de las opiniones de los más, perturbados por el prestigio mundano de lo accesorio. «Es raro encontrar a un hombre pobre si se atiene al fin fijado por la naturaleza, y a un hombre rico si se guía por las vanas opiniones. Ningún insensato, en efecto, se contenta con lo que tiene, sino que más bien se atormenta con lo que no tiene. Pues así como los que tienen fiebre, por lo maligno de la enfermedad, siempre están sedientos y desean las cosas más perjudiciales, así también los que tienen el alma en mal estado sienten de continuo

que todo les falta y se precipitan con avidez en las más diversas pasiones» (frg. 471 Us.). Errada es la opinión del vulgo sobre la riqueza y la pobreza, pues no atiende en su juicio a lo natural. «La pobreza acomodada a la ley natural es gran riqueza» (frg. 477 Us.). Lo que la gente considera riquezas puede, en cambio, ser motivo de infelicidad. «Muchos que obtuvieron riquezas no encontraron en ellas la liberación de sus males, sino un cambio de éstos por otros mayores» (frg. 479 Us.). «Con una actividad bestial se acumula una masa de riqueza, pero se obtiene a la vez una vida desgraciada» (frg. 480 Us.).

Hay aquí una cierta coincidencia con los consejos estoicos sobre la frugalidad y la sobriedad en el vivir que caracteriza al sabio. (Pensemos, por ejemplo, en los consejos de Séneca sobre este tema.) Pero Epicuro, siempre menos rigorista y menos absoluto, recomienda ese limitarse a lo mínimo como base económica para no echar de menos lo superfluo[1]. La clave para la serenidad de ánimo está a nuestro alcance, gracias a la fácil satisfacción de las verdaderas urgencias, las naturales y necesarias, mientras que todo lo demás puede ser apreciado como una propina, un lujo que el destino nos ofrece y que el filósofo puede aceptar cuando se le ofrece y que no va a reclamar si no se le da. Saber limitarse a lo natural, y gozar además de los placeres que vengan gratuitos y sin riesgos, rechazando las pasiones y las falsas valoraciones del vulgo, tal es la económica dieta del filósofo, la austera receta para la salud del alma. Se trata de una ética de resistencia, desconfiada de la retórica

1. Es curiosa la anécdota que refiere Séneca, elogiando la frugalidad de Epicuro. Éste escribía a un amigo que había logrado alimentarse durante un día con menos de un óbolo, mientras que Metrodoro, «que no había adelantado tanto», necesitaba el óbolo entero (Séneca, *Epíst.*, 18, 9). (Cf. I. Avotins, «Training and frugality in Epicurus and Seneca»; en *Phoenix*, 31, 3, 1977, pp. 214-217.) En ese ambiente austero podía Epicuro escribir con humor habitual a un amigo que le enviara un queso «para darse un festín de lujo» y recordar, en la *Carta a Meneceo*, que las mesas fastuosamente equipadas y los pescados no son ingredientes normales de la dicha cotidiana.

moralizante tradicional, que busca una pauta natural para deslindar lo necesario y lo superfluo[2] y con ésta se pertrecha el sabio contra el azar, contra las alternancias de la inconstante Fortuna. «La Naturaleza nos enseña a considerar insignificantes las concesiones de la fortuna, a no valorarla en exceso. Nos enseña también a aceptar con serenidad los bienes deparados por el azar y a mantenernos firmes ante lo que parecen ser sus males. Porque efímero es todo bien y todo mal estimado por el vulgo, y la sabiduría nada tiene en común con la fortuna» (frg. 489 Us.). Limitar los deseos es norma de riqueza. «Si quieres hacer rico a Pítocles, no aumentes sus dineros, sino limita sus deseos», advierte Epicuro (frg. 155 Us.).

A saber desprenderse de los deseos superfluos nos enseña la filosofía. «Con amor a la verdadera filosofía se desvanece cualquier deseo desordenado y penoso» (frg. 457 Us.). «Es preciso que sirvas a la filosofía para que te alcance la verdadera libertad», dice una bella sentencia, conservada por Séneca (frg. 199 Us.). Porque esa servidumbre filosófica, una servidumbre ligera y metafórica, libera de la sumisión a las circunstancias exteriores, y nos muestra hasta qué punto el filósofo es independiente, autosuficiente, y, por tanto, libre.

Ya antes hemos hablado de esta búsqueda de la autosuficiencia, de la *autárkeia*, como algo sintomático de la situación histórica. Ataraxia y autarcía son lemas del filósofo que vive en un contexto social donde la perturbación y la dependencia se han convertido en hechos constantes. Platón y Aristóteles habían negado la autosuficiencia de la persona individual; sólo la ciudad, la comunidad política, gozaba de esa prerrogativa. Ahora, sin embargo, cuando la ciudad ha perdido su independencia, ahora que el individuo no se considera ya solidario del destino colectivo y que no ve en la colaboración ciu-

2. «El que menos necesita del mañana avanza más placenteramente hacia el mañana» (frg. 490 Us.). «El alma mezquina se infla en los momentos de suerte y se queda postrada en las desventuras» (frg. 488 Us.).

dadana una tarea esencial, intenta reivindicar su propia independencia, y el lema de autosuficiencia lo esgrimen casi todas las escuelas helenísticas: cínicos, epicúreos y estoicos. «La autosuficiencia es la mayor de las riquezas» (frg. 476 Us.). «El mejor fruto de la autosuficiencia es la libertad» (SV 77). Para ello es necesario destacar que los verdaderos beneficios provienen de la Naturaleza, no de la sociedad. «Quien obedece a la Naturaleza y no a las opiniones vanas es autosuficiente en todo» (frg. 202 Us.). Este ser *autarkes* en todos los respectos va unido, claro es, a una norma de frugalidad y de renuncia a lo costoso y superfluo, a todo aquello que puede comprometer la independencia individual, a las ambiciones de honores y riquezas, a las ilusiones políticas. Epicuro destaca la gran importancia de la *autárkeia* en numerosos pasajes (cf. *Carta a Meneceo*, 130, SV 44, 45, 67, etc.).

La retirada vida del Maestro proporcionaba un ejemplo de estos consejos: «Si se compara la vida de Epicuro con la de los demás en lo que se refiere a dulzura y a una total independencia, se creería escuchar una leyenda» (SV 36).

En relación con esta autosuficiencia está la retirada política que Epicuro propugna. «El sabio no hará política», no la hará en la práctica ni en la teoría, al contrario de lo que hicieron Platón y Aristóteles, o harán los estoicos al ofrecer un programá ideológico o hicieron los cínicos al componer alguna que otra *Politeia* utópica y revolucionaria. No ocupará cargos ni se dedicará a los negocios. «La felicidad y la dicha no la proporcionan ni la cantidad de riquezas ni la dignidad de nuestras ocupaciones ni cargos y ciertos poderes, sino la ausencia de sufrimiento, la mansedumbre de nuestras pasiones y la disposición del alma que delimita lo que es acorde a la naturaleza» (frg. 548 Us.). «Nada produce tanto buen humor *(euthymía*, palabra de resonancias democríteas) como el no cumplir muchos cometidos ni dedicarse a asuntos engorrosos ni forzar nuestra capacidad más allá de su propio dominio, pues todo eso provoca perturbaciones a nuestra natura-

leza» (Diog. de Enoanda, frg. 53). Poner la felicidad individual al margen del agitado campo de la política, con sus vaivenes e infortunios, es una cautela imprescindible[3].

«Pasa desapercibido mientras vivas», *lathe biosas*, es el lema epicúreo, que resume ese sentir. Un lema escandaloso cuando se piensa que la «virtud» griega, la *areté*, fue siempre competitiva, que lo que se predicaba tradicionalmente era destacar en los juegos atléticos y en la actuación política, que la *areté* se medía por el aplauso y la consideración pública. Ya Sócrates, sin embargo, había combatido este tipo de virtud, y el concepto agonal de la misma se hallaba en crisis.

Ahora bien, los epicúreos aprecian los tonos medios, no la provocación y el rigorismo. A diferencia de los cínicos no cultivan la desvergüenza, el sarcasmo o la provocación. Tratan de vivir en un término medio y esa *aurea mediocritas* de que hablaba Horacio les conviene. El epicúreo trata de obtener una vida digna, también en el plano económico, e incluso no menosprecia la abundancia. «Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser cosa fácil de conseguir sin servilismos al vulgo y a los poderosos, pero lo posee todo con continua liberalidad. Y si casualmente obtiene muchas riquezas, le sería fácil repartirlas para ganar la benevolencia del prójimo» (SV 67). El epicúreo procura gozar de la estimación de los demás, aunque sea por motivos utilitarios, con vistas a una mayor seguridad; pero no invierte en ello demasiado tiempo ni interés. «Conviene que nos acompañe, espontáneo,

3. Aunque Epicuro recomendaba abstenerse de la política, no prohibía a todos esta ocupación. «Epicuro cree que no todos han de estar retirados, sino que deben seguir a su naturaleza los amantes de honores y de gloria practicando la política y ocupando cargos públicos, porque se verían más perturbados y dañados por la inactividad, si no pueden conseguir lo que desean», anota Plutarco = frg. 555 Us. Y continúa (en un texto ya no recogido por Usener): «Pero era absurdo que él recomendara dedicarse a la política no a los capaces de actuar en ella, sino a los incapaces para guardar tranquilidad de ánimo».

el elogio de los demás, pero nosotros debemos ocuparnos de la salud del alma» (SV 64).

Pero «también la frugalidad tiene su medida» (SV 63). Epicuro rehúye siempre la exageración. Esos rigores de los cínicos, que hacían ejercicios violentos para sobreponerse al frío y al calor extremados, para despreciar el hambre y la miseria, le parecerían, sin duda, maniobras circenses innecesarias. Admite que hay unas necesidades inmediatas, *ta anankaia*, del cuerpo. El hambre, la sed, el frío, provocan dolores naturales que hay que calmar. El bienestar del cuerpo es básico para la serenidad y el gozo del alma. El filósofo reduce sus necesidades al mínimo, pero no las anula. «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y de agua. Y escupo sobre los placeres de la abundancia, no por sí mismos, sino por las molestias que los acompañan» (frg. 181 Us.). Frente a esas urgencias del cuerpo el espíritu se arma, primero acostumbrándose a la frugalidad y segundo fortaleciendo el carácter anímico, de modo que la memoria y la esperanza le ayuden a superar las molestias del presente[4]. «Confrontado el sabio a la necesidad sabe más dar que tomar para sí; tal es el tesoro de autosuficiencia que ha obtenido» (SV 44). El recuerdo de los momentos felices del pasado le sirve para contrarrestar los dolores agudos del presente. Epicuro llega al paradójico aserto de que «incluso en la tortura el sabio será feliz» –afirmación que coincide con lo que aseguraban los estoicos, pero con distinta base–. Epicuro no niega la realidad del dolor corporal, ni recomienda una pose heroica, ya que el sabio «al ser torturado, grita y aúlla de dolor» (D. L., X, 118). Pero aunque su carne responda con vibrante queja al dolor físico, su inteligencia lo contrarresta con una evocación placentera.

4. En este tema del placer que dan la memoria y la esperanza puede haber un precedente en Aristóteles, que ya señalaba que las representaciones mentales *(phantasíai)* dan placer *(Ret.*, I, 1370a, *Ét. a Nic.*, 1168a, 1173b), como destacó muy justamente C. Diano (véase *Scritti epicurei*, Florencia, 1974, pp. 261-262).

Por eso es muy importante que Epicuro, como vimos, se oponga a las tesis de los cirenaicos acerca de la superioridad de los dolores y placeres del cuerpo. Es cierto que la ataraxia no es solamente un estado del espíritu, sino que necesita el bienestar del cuerpo como un requisito básico. Pero sobre esa base mínima se levanta la singular libertad de la inteligencia. Las perturbaciones de la carne, los achaques y enfermedades, no podemos evitarlos siempre; sí podemos, con la droga de la filosofía, dominar las enfermedades del ánimo: los terrores, las ambiciones, las ansias irracionales, las pasiones desaforadas. La disposición del alma, que es lo fundamental para la felicidad (frg. 54 de Diógenes de Enoanda), sí está en nuestro poder, y eso reduce al mínimo el poder de los factores externos, por eso son breves los embates que da al sabio la Fortuna, por eso en sus manos está la felicidad[5].

5. En forma de comentario marginal quisiera recoger aquí una dura crítica contra el hedonismo epicúreo en cuanto al domesticar y racionar, por así decir, el impulso subversivo del hedonismo más instintivo, el de los cirenaicos, lo deja desmochado y sin su fuerza revolucionaria-potencial. Esta censura a la moderación epicúrea está expresada con singular agudeza en el artículo de H. Marcuse, «A propósito de la crítica del hedonismo», recogido en *Cultura y sociedad*, traducción española, Buenos Aires, 1967, pp. 97-126.

Marcuse empieza por reconocer al hedonismo «una función progresista» (p. 101). «El hedonismo no es utilizable como ideología y de ninguna manera puede ser aplicado para justificar un orden que esté vinculado a la opresión de la libertad y al sacrificio del individuo. Para esto habría que internalizarlo moralmente o reinterpretarlo utilitariamente. El hedonismo proclama la felicidad para todos los individuos, sin distinción alguna, sin hipostasiar ninguna generalidad como depositaria de la felicidad, con prescindencia de los individuos [...] El hedonismo es el polo opuesto a la filosofía de la razón» *(ibid.)*. «El principio en tanto tal se rebela contra este orden (que promete la felicidad en un mundo de injusticia y de miseria), y si pudiera llegar a penetrar en las masas, éstas no soportarían la falta de libertad y no se prestarían más para una domesticación heroica» (p. 103).

Pero el epicureísmo, hedonismo de segundo tipo, trata de racionalizar las tendencias que el hedonismo podría dejar desbocarse. Con él «la razón hace posible que el hombre goce con medida, disminuyendo el ries-

go, a fin de mantener una salud equilibrada y permanente. La valoración diferenciante del placer se realiza pues con miras a la mayor seguridad y permanencia posible del placer. En este método se expresa ya el temor ante la inseguridad y la maldad de las relaciones vitales, ante la limitación insuperable del placer. Se trata de un hedonismo negativo: su principio es más bien evitar el dolor que procurar el placer. La verdad, según la cual ha de ser medido el placer, consiste en evitar el conflicto con el orden existente: lo socialmente permitido, la forma deseada del placer» (p. 104).

Marcuse piensa que en este compromiso tanto la razón como el placer quedan desvirtuados. «Esta razón renuncia a la pretensión de verdad, se presenta sólo como astucia subjetiva y como un saber especial que permite que siga existiendo la sinrazón general, pero que se goza más a sí mismo que a lo que viene de fuera.» «Para el individuo que persigue sus propios intereses, la razón puede jugar un papel, en el mejor de los casos, en tanto cálculo y elección personal de las posibilidades ya dadas, y bajo esta forma mutilada aparece como ideal del sabio» (p. 106).

Desde luego la crítica de H. Marcuse es atractiva y mordaz. (Todo el artículo al que nos referimos es de primera calidad.) Pero está hecho desde una posición filosófica que el viejo Epicuro habría discutido. Disentiría Epicuro en la idea de que sea «lo socialmente permitido» lo que marque los límites de lo placentero. Para Epicuro es la naturaleza, es decir, nuestra constitución individual, en la que está ínsita la razón, la que determina los placeres auténticos. Los placeres corporales son básicos, en la medida que colman necesidades naturales los placeres del alma son más duraderos y más manejables. En fin, Epicuro habría aceptado esa calificación de «astucia» y «cálculo» para la razón que encamina al sabio a la felicidad.

Epicuro era, con respecto a la sociedad, más pesimista que Marcuse, porque no creía en la revolución que pudiera conducir a todos a una dicha comunitaria, ni pensaba en un horizonte utópico en que pudiera albergarse una sociedad sin injusticias ni trabas a las pulsiones eróticas y a los instintos hedonistas de los individuos. Por eso, precisamente, porque no creía en una revolución social a gran escala, predicaba la retirada de la vida pública y la construcción de pequeños círculos filosóficos, sociedades de amigos que sí podían realizar ese ideal de una vida placentera. Cierto que para algunos eso puede ser una retirada cómoda, una concepción un tanto «aristocrática» de la felicidad, ya que el círculo epicúreo comprende tan sólo a unos pocos sabios, a unos *happy few*, que, como los personajes evocados por Lucrecio, observan tranquilos desde la costa el naufragio de los otros en el mar tempestuoso. Pero desde el punto de vista del individualista esa situación no es reprochable.

11. LA JUSTICIA Y EL DERECHO. EL CONTRATO SOCIAL

La teoría epicúrea de la sociedad concuerda muy significativamente con la perspectiva atomista de su teoría física[1]. En la una y la otra lo primordial son los elementos individuales, y no hay una subordinación previa del individuo, o del átomo, a ningún plan trascendente, no hay un objetivo natural prefijado que pudiera conferir al conjunto atómico o a la sociedad humana un sentido determinado. Epicuro rechaza cualquier ordenamiento paradigmático en las combinaciones de la Naturaleza, y niega por descontado que nuestro mundo, uno de los mundos infinitos surgidos por azar en el espacio infinito, intente reproducir el modelo ideal de un cosmos eterno, como postulaba Platón. Tampoco cree que la sociedad humana tenga por sí misma un destino supraindividual, ni siquiera acepta que la dedicación de la persona a un contenido comunitario, al que el ser humano estaría vocado por su misma naturaleza social, ofrezca un objetivo final a la conducta, ni que el hombre se realice cabalmente en la colaboración cívica,

1. Esto ya lo advirtió claramente K. Marx en su tesis (1841), cf. el comentario sobre este punto de R. Müller en *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín, 1974, pp. 33 y ss.

como pensaba Aristóteles, o como postularán los estoicos. No, para Epicuro «nada hay justo por naturaleza» y la sociedad no tiene unas normas válidas objetivas al margen de los intereses concretos y utilitarios del individuo. La felicidad no proviene del cumplimiento de un determinado papel social; no hay un deber natural que nos subordine a la colectividad. El conocimiento de la naturaleza lleva a la conclusión de que ésta no posee una finalidad propia y de que es indiferente, en su fortuito despliegue, al destino azaroso de los humanos. Para defenderse de los rigores de su entorno, rigores de la naturaleza ambigua y de los seres vivientes violentos, el hombre se vio obligado a la cooperación, al pacto social e inventó así la «cultura», unas pautas de comportamiento «civilizado».

En su desconfianza hacia la colectividad, en su pesimismo acerca de la gratificación que la actividad comunitaria pueda procurar al individuo, se refleja, sin duda, en la doctrina de Epicuro la experiencia personal del filósofo, testigo sensible de una época crítica y turbulenta, en la que los ideales democráticos de cooperación ciudadana y progreso colectivo subsistieron como vacua retórica, mientras se extendían el escepticismo y la desesperación ante las alternativas del poder arrebatado por caudillos violentos[2]. Si ante la indiferencia de la Naturaleza el hombre puede sentir un desgarrado sentimiento de soledad, la sociedad establecida no le compensa sino con vanas opiniones y quiméricos anhelos que le hacen convivir en un agitado marco de esperanzas y angustias y entre rivalidades constantes y superfluas. La insistencia en la búsqueda de la seguridad frente a los demás, la *aspháleia*, es algo sintomático de esa vivencia de un tiempo de inestabilidad y confusión. (Es sintomático también que coincida en esto Epicuro con Aristóteles, así como en el

2. Sobre las circunstancias históricas ya hablamos en los capítulos iniciales de este libro.

elogio de la moderación y la cordura, la *phrónesis.)* Si de la Naturaleza el filósofo aprecia las facilidades ofrecidas para conseguir el mínimo necesario para la satisfacción de esos deseos naturales que fundan el estado placentero del cuerpo, de la sociedad lo primero es lograr la posesión de esa seguridad que es indispensable para la felicidad cotidiana. La serenidad de ánimo que el sabio persigue se logra sobre esa seguridad y un cierto distanciamiento de la agitación colectiva. «Cuando ya se tiene, en cierta medida, la seguridad frente a la gente, surge, cimentada en esta situación y el desahogo, la seguridad más límpida, que nace de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre», dice la MC 14. La autarcía del filósofo está basada en la moderada reducción de nuestras necesidades a un mínimo fácil de mantener frente a los vaivenes del azar. Y este lema de la autosuficiencia, de la limitada riqueza, es también sintomático, es un lema casi burgués para un tiempo de graves convulsiones sociales.

La filosofía epicúrea se hace portavoz de unas capas sociales que sufren bajo la crisis de la *polis* en el siglo IV-III a.C., pero que por sus presupuestos objetivos no están en condiciones de resolver estas dificultades por medio de una intervención activa y reorganizadora. Así se afirma en esta filosofía con especial intensidad un rasgo esencial: el intento de superar estas dificultades a través del individuo, que en el hundimiento de la *polis* se ve arrojado hacia sí mismo como nunca antes en la historia griega. Epicuro no avanza en el reconocimiento de su entorno social como enfermizo y amenazador por el camino de la lucha y el impulso a cambiar esas condiciones, sino que busca junto con sus adeptos en el círculo de amigos concordes el pleno dar sentido a la existencia y la realización de formas más altas de la vida social. Ese sentimiento básico de no poder cambiar nada fundamental en el opresivo armazón de la vida en la sociedad y el Estado, conduce a Epicuro a un apartamiento de la vida política (un rasgo esencial de su concepción vital, que en vista de las condiciones objetivas de la época parece aclararse, pero que frente al ideal humano del período clásico de la

polis representa una pérdida), pero no (dejando de lado un aparente quietismo) al enquistamiento en un mero sufrir pasivo. Para situar al individuo en condición de dominar la crisis de la vida social y a la vez las dificultades de la vida personal, enlaza Epicuro en la filosofía de la naturaleza con la tradición ilustrada de una explicación del mundo racional y materialista, que estaba dada en la filosofía de la naturaleza de los jonios y sobre todo en el atomismo de Demócrito, en abierta antítesis a la filosofía platónica especialmente contra la mística y la teología astral tardoplatónica, y contra determinados elementos de la aristotélica (su teleología) y la estoica (su *Prónoia* = Providencia). Así que el rasgo fundamental de la explicación natural y de la concepción del mundo de Epicuro es una racional e ilustrada contraposición frente a la superstición, el determinismo, el misticismo, y determinadas formas del idealismo religioso y filosófico, que en este tiempo habían encontrado un fuerte auge[3].

Estas líneas de R. Müller, que resumen, creo, muy bien la posición de partida de Epicuro en su consideración social, en clara coherencia con su filosofía de la naturaleza, destacan el carácter progresista de la misma, progresismo que recobra las tesis de la ilustración sofística, de un Protágoras y de Antifonte, y la perspectiva materialista de Demócrito, para combatir contra el idealismo platónico y contra la teleología aristotélica, que representan intentos conservadores en un plano ideológico[4].

3. R. Müller, o. c., pp. 10-11. Este libro de Müller acerca de la teoría social del epicureísmo ha sido de gran utilidad para la redacción de este capítulo, por calidad expositiva; junto con el estudio de V. Goldschmidt, que citaremos a continuación, y que coincide con él en los puntos fundamentales. (Aunque apareció algo después, el libro de Goldschmidt está escrito por las mismas fechas que el de Müller, sin conocer más que un artículo de éste sobre el tema: «Sur le concept de *physis* dans la philosophie épicurienne du droit» [1968], por lo que esas coincidencias son más interesantes.)
4. Cf. E. Melskins Wood y N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Oxford, 1978.

Está claro que, desde su perspectiva individualista, Epicuro no va a subordinar la felicidad del individuo a la mejora de la sociedad, sino que la sociedad ha de ser utilizada como algo al servicio del individuo. La sociedad se compone de individuos como el mundo y los cuerpos se componen de átomos, pero los elementos iniciales tienen una consistencia que no tienen los agregados. La sociedad, según esta concepción, no existe de modo natural ni previo, sino gracias a la unión convencional de los seres humanos, que se han asociado mediante un pacto o contrato mutuo para defensa recíproca y afirmación de sus intereses propios. No hay leyes trascendentes ni la función colectiva está regida por normas impuestas desde fuera, por los dioses o la Naturaleza. Tanto la sociedad como sus leyes proceden pues de un acuerdo histórico, o prehistórico, y sus aspectos concretos pueden variar conforme varíe la conveniencia de los individuos.

Los hombres se han unido desde tiempos remotos en una alianza comunal, de acuerdo con el progreso civilizador movido por la indigencia y la necesidad *(chreia)* e impulsado al objetivo del común provecho *(ophéleia)*, buscando lo conveniente *(to sympheron)* para la vida. Desde el salvajismo primitivo, en que los hombres vivían aislados o en grupos familiares como hordas sin ley hasta la creación de una sociedad civilizada hay un trecho, que es un proceso de civilización. Conocemos las líneas básicas de ese proceso a través de la exposición de Lucrecio en el libro y de su gran poema. Los versos del poeta latino (V, 925-1457), junto con algunos fragmentos de Diógenes de Enoanda y un resumen de las tesis de «la genealogía de la moral» de Hermarco, recogidas por Porfirio en su *De abstinentia*, I, 7-12, son los testimonios de que disponemos para reconstruir la evolución civilizadora de la humanidad según Epicuro. A esto se puede agregar un importante pasaje de Diodoro Sículo (I, 8 y ss.) sobre los orígenes de la civilización que parece recoger las ideas de Demó-

crito sobre este mismo proceso, que tienen una clara similitud con las teorías epicúreas[5].

Para todos estos autores los hombres primitivos vivían al comienzo a la manera de las bestias salvajes y vagaban dispersos, expuestos a peligros constantes y al ataque de las fieras. Más tarde, cuando ya habían desarrollado la comunicación por el lenguaje (que para los epicúreos tiene un fundamento natural, está implantado *physei*, por la naturaleza, aunque luego se perfeccione por convención, *thesei)* y gozaban ya de un cierto manejo de instrumentos técnicos, guiados por la necesidad y encaminados hacia su provecho, establecieron entre sí un pacto civilizador, un contrato social, para no dañarse mutuamente sin causa, y ése fue el fundamento de la justicia y de las leyes. Que el invento de la *techne politiké* sea algo posterior al lenguaje y a una etapa previa está muy claramente expuesto por Protágoras en el diálogo platónico de su nombre; pero en el mito que Platón pone en boca del sofista es Zeus quien distribuye a los humanos los sentimientos de respeto y sentido de la justicia que son la base de la futura convivencia social[6]. Epicuro prescinde de todo ropaje mítico y niega que ese pacto social tenga otro fundamento que la mutua conveniencia, la búsqueda del común provecho, *to sympheron*, que es la

5. Esas teorías sobre los orígenes de la civilización están analizadas en los libros de W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Gotter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basilea, 1959, y T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Western Reserve University, 1967. Cf. también R. Mondolfo, en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pp. 567 y ss. También el libro de V. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, París, 1977, trata en varios capítulos del tema –en relación con el establecimiento y la vigencia de un «derecho de gentes», por ejemplo–. En este libro se traduce –pp. 287-297– el texto de Hermarco, con algunas notas críticas.

6. Sobre este mito, cf. la versión y anotaciones en mi estudio *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, pp. 47-68. La relación entre la teoría democrática de Protágoras y la de Epicuro está muy bien destacada por R. Müller y por V. Goldschmidt.

base de nuestra preconcepción de la justicia. Sí afirma Epicuro que tenemos una tal preconcepción, una *prólepsis,* de lo justo, que orienta evidentemente el pacto social y el establecimiento de las leyes, así como su eventual variación. Pero esa *prólepsis* de lo justo se obtiene de la experiencia, no es nada innato ni previo al trato comunitario, es una idea general extraída de éste.

La *Máxima Capital* 33 reza así: «La justicia no era pues algo por sí mismo, sino un cierto pacto *(syntheke tis)* acerca de no hacer ni sufrir daños, de acuerdo con las convenciones de unos y otros en repetidos encuentros y en ciertos lugares». Esta *Máxima,* en la que todos los comentaristas subrayan el carácter antiplatónico, muy claro en la afirmación general y en ecos concretos, como por ejemplo, en el uso de la palabra *dikaiosyne* y en la expresión *kath'eautó,* destaca bien el carácter convencional y no absoluto de la justicia, que no se rige por su relación con valores trascendentes ni con ideales sobrehumanos, sino que surge en circunstancias muy concretas. De ahí que tanto la justicia como las leyes tengan una validez limitada, histórica, relativa. Lo justo según las leyes debe adecuarse a las circunstancias, y cuando éstas varían, y varía con ellas lo conveniente para la comunidad, varía lo que es justo[7].

La idea de que la justicia tiene su origen en un «contrato social» no es invención de Epicuro, sino una tesis sofística bien conocida ya, puesto que Aristóteles en su *Retórica* la cita como un tópico, y Platón alude a ella en varios pasajes, por ejemplo, en *República* II 358e y siguientes, y de modo más vago en *Leyes* 889e. Aunque existe un concepto universal de «lo justo» (lo que se adapta a «lo provechoso»), las normas

7. Toda esta teoría del derecho positivo, en referencia a las *Máximas Capitales,* está muy detalladamente analizada en el libro de V. Goldschmidt. Es muy interesante destacar las diferencias entre el uso comunitario del lenguaje y el de las normas legales, cf. R. Müller, o. c., pp. 43 y ss., 93 y ss., y V. Goldschmidt, o. c., pp. 166 y ss.

de justicia pueden variar según los países y los tiempos, como ya habían destacado los sofistas (cf. MC 37). El derecho positivo en cada comunidad puede variar según la ciudad y las normas de lo justo no pierden su valor por esa relatividad histórica, muy de acuerdo con la posición de Protágoras de la relatividad de los valores (véase su exposición en el *Teeteto* platónico, 172a y ss.). Las *Máximas Capitales* 31 a 39 aclaran las líneas fundamentales de la teoría del derecho según Epicuro.

Es justo destacar que «el rechazo estricto de cualquier anclaje natural, religioso o fundamentalmente metafísico del derecho es un rasgo esencialmente progresista de la filosofía epicúrea», como dice Müller. Ya Farrington había insistido en la oposición a Platón y en la significación de esa rebelión de Epicuro[8].

Epicuro defiende, por otro lado, el derecho positivo como un logro de la civilización. No es la naturaleza, sino la mutua conveniencia la que ha hecho al hombre sociable. Decía Epicuro «que no hay ninguna sociedad humana (natural), cada uno vela por sí mismo» (frg. 523 Us.). Esa negación de que el hombre sea «un animal cívico» como decía Aristóteles, o un «ser social» por naturaleza, como postulaban los estoicos, es un aspecto claro de su punto de partida. Epicuro niega que el hombre se asocie por una «natural» vocación a la sociedad, por la eterna existencia de una *physiké koinonía* entre los humanos. La utilidad y el cálculo de lo conveniente le empujan a ser sociable; como decía el epicúreo Horacio: «ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi» (*Sat.* I, 3, 98). No idealiza, por lo demás, la vida primitiva, libre de sujeción a las leyes pero expuesta a todo tipo de peligros. No cree Epicuro, como otros mantenedores de la tesis del contrato social, en el salvaje feliz y bondadoso. En tal sentido se halla más cerca de Hobbes que de Rousseau. Sin las leyes, los humanos, decía su discípulo

8. B. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, traducción española, Barcelona, 1968.

Metrodoro, «se devorarían los unos a los otros». Y «si se suprimieran las leyes, los hombres necesitarían las garras de los lobos, los dientes de los leones» (según el testimonio que recoge Plutarco en *C. Colotes*, 1125b). El derecho sirve, pues, de defensa contra la agresión indiscriminada, en esa lucha por la vida. De modo que el sabio acatará las leyes, no por un deber ni por un respeto tremendo, sino en razón de su conveniencia general. «Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticias, sino para que no las sufran» (frg. 181 Us.). Así que el sabio se abstiene de violar los preceptos legales porque los considera útiles, y además por temor a las sanciones establecidas. El temor que produce la violación de la norma, con la sospecha de que tarde o temprano será descubierto el delito, es ya un castigo para quien lo comete, al margen de la pena legal para el delincuente. Escapar a esa sanción en el espacio de la vida es acaso posible, escapar al temor de ser castigados no[9]. Por eso, «el mayor fruto de la virtud de la justicia es la serenidad de ánimo» (frg. 519 Us.).

A este respecto, Epicuro no acepta la teoría de Antifonte, que recomienda acatar el derecho positivo en presencia de testigos, pero a escondidas no preocuparse si se transgrede siguiendo la pauta del derecho natural. Antifonte escribía: «La virtud de la justicia consiste en no transgredir lo que la ciudad, en la que uno vive como ciudadano, considera como legal. Por consiguiente, un hombre practicará la justicia sacando para sí mismo el mayor beneficio si delante de testigos respeta la soberanía de las leyes. Pero si está solo y sin testigos, su interés le invita a seguir a la naturaleza. Pues los imperativos de la ley son convencionales, y los de la naturaleza necesarios. Y las convenciones legales admitidas por acuerdo mutuo no son naturales. Los imperativos naturales, en cambio, no proceden de un pacto. Por tanto, el que transgrede las prescripciones legales, si lo hace a escondidas de los contra-

9 Sobre este tan discutido punto, remito a Goldschmidt, o. c., pp. 91-123.

yentes del pacto social, escapa a toda infamia y a todo castigo» (frg. B 44).

Epicuro no habría aceptado esta oposición entre un derecho natural (en el que no creía) y el derecho positivo. Admitía que podía haber discrepancias accidentales entre el derecho positivo, en un momento y circunstancia histórica determinados, y la noción de lo justo, orientada por la utilidad común, pero entonces era misión del filósofo señalar esas divergencias a fin de que las normas del derecho se ajustaran mejor a la *prólepsis* de lo justo en aquellas circunstancias. «La injusticia no es un mal en sí, sino por la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos», dice la MC 34.

En la alternativa tradicional de si las leyes están fijadas «por naturaleza» o «por convención» (*physei* o *nomoi* en la terminología griega tradicional), está claro que Epicuro sigue la línea sofística de subrayar el carácter convencional y relativo de tales normas, no dependientes de una ética de valores absolutos. Tampoco llega a un relativismo extremo, ya que no son los intereses de un grupo social ni la imposición del más fuerte lo que sanciona como válidas las leyes, sino que esas normas tienen que adecuarse a lo que es conveniente para todos, al interés general, que es una norma democrática, que Epicuro da por supuesta. No admite tampoco la existencia de míticos legisladores ni la fuerza sancionadora de una tradición aristocrática, sino que, como Protágoras, parte de que todos los hombres poseen ante la ley los mismos títulos de justicia y que la administración de ésta debe funcionar democráticamente[10]. El filósofo epicúreo cumple con las normas

10. Que la única justicia válida es la igualitaria es un supuesto básico que Epicuro no discute. No hay, para los epicúreos, diferencias de clase ni de casta entre los humanos. «No la Naturaleza que es única y la misma para todos, ha hecho a unos nobles y a otros villanos, sino sus acciones y disposiciones», dice un fragmento de Diógenes de Enoanda (frg. 43 Ch.), que resume el sentir epicúreo.

establecidas por la comunidad en que le toca vivir y no se mete a legislador, ni en la política real ni en la teoría más o menos utópica.

El reconocimiento de la relatividad histórica de los valores, y entre ellos de la justicia, no lleva al epicúreo a la rebeldía o al inmoralismo, a la manera de los cínicos. El epicúreo vive en la ciudad y cumple formalmente sus deberes ciudadanos, aunque rechaza la ocupación política y se retira al Jardín, porque la amistad es algo mucho más libre y más auténticamente gratificador que el cumplimiento formal de la normativa legal. La justicia deja un vacío que la amistad puede llenar. (Farrington ha exagerado al comentar la oposición entre justicia y amistad, pero acierta al destacar la conexión entre una y otra, como puntualiza Müller.)

Epicuro considera el contrato social y la justicia derivada de ese pacto como un logro del progreso civilizador. Pero en la consideración del progreso humano tal como la presenta Lucrecio hay, junto a ciertos rasgos positivos, como es, por ejemplo, la voluntaria sumisión a las leyes, ciertos rasgos negativos, como la represión autoritaria de esas mismas leyes y las falsas ambiciones de una sociedad que se desvía de sus fines naturales. Hay algún momento en que Lucrecio parece añorar la natural convivencia de los tiempos primitivos en que los hombres eran más fuertes y sus angustias menos refinadas por así decir. Pero en conjunto, la evolución de la sociedad es positiva, en Lucrecio incluso[11]. No sabemos si esas añoranzas de un pasado falsamente idílico aparecían en algún pasaje de Epicuro; no parece probable.

Como señala G. Rodis-Lewis, «las diatribas de Lucrecio contra la guerra y los desbordamientos del lujo acusan el desvío de la maravillosa facultad de invención de la que se beneficia el hombre. Entre el cinismo que predica la regresión an-

11. Sobre el carácter ambivalente del progreso en Lucrecio y la bibliografía oportuna, cf. *infra* p. 236.

tes de toda civilización y el frenesí de un progreso desaforado, Epicuro rechaza el falso dilema. No más que las virtudes, las técnicas no son un fin en sí mismas. Bien utilizadas contribuyen al bienestar. Pero quien las complica indefinidamente se vuelve su esclavo, como quien desea siempre más, se queda indefinidamente frustrado. Epicuro es para Lucrecio la cima del progreso humano, porque su razón ha fijado en plena luz las fronteras de "lo que se puede tener y hasta dónde se extiende el verdadero placer" (V, 1432-1433)»[12].

La justicia no es un fin, es sencillamente un medio, como lo son las demás virtudes. Para dedicarse a la filosofía y al cultivo de la amistad se necesita no sólo ocio, como señalaba Aristóteles, sino también seguridad, esa *asphàleia*, que Epicuro reclama de la sociedad, del marco civilizado que posibilita la vida feliz.

12. G. Rodis-Lewis, o. c., pp. 354-355. Todo el capítulo que la profesora Rodis-Lewis dedica al tema, pp. 304-355, me parece excelente.

12. LA AMISTAD

«De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad», afirma la *Máxima Capital* 27. «El hombre bien nacido se consagra ante todo a la sabiduría y a la amistad, una es un bien mortal, la otra un bien inmortal», dice la *Sentencia Vaticana* 78. (Es un tanto discutible el sentido que da Epicuro a esta inmortalidad benéfica de la amistad, e incluso algunos piensan que la inmortalidad debe de referirse a la sabiduría, pero éste es un problema marginal[1].) No hay duda de que para los epicúreos la amistad es una de las mayores fuentes de felicidad, y está relacionada con la sabiduría, no con la especulación teórica del sabio investigador, en un sentido aristotélico, sino con el saber vital, práctico y felicitario.

El elogio de la amistad, como uno de los más bellos dones de la existencia, era tradicional entre los griegos, desde los

1. Por ejemplo R. Müller, de acuerdo con C. Diano, piensa que sólo la sabiduría es «inmortal» (o. c., p. 123). Es curiosa la interpretación de Bollack, de que la *sophía* y la *philía* componen una unidad, la verdadera *philosophía* (Cf. J. Bollack, *La pensée du plaisir*, París, 1975, pp. 556-557, 580-582).

poemas homéricos. En las escuelas filosóficas desde los pitagóricos se había insistido sobre su validez como base afectiva para la cohesión de una sociedad de filósofos que se dedican a una tarea con un objetivo común. También Platón había dedicado sugerentes páginas en sus diálogos a analizar la *philía*, que acababa, según su concepción, por enlazar con el *eros* pedagógico, y se vinculaba a esa pasión por lo Bello y lo Bueno, al anhelo trascendente por conocer la realidad ideal. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, había trazado un detallado análisis psicológico de la amistad, de sus variaciones y referencias sociales, y concluía con un mesurado y sentido elogio de esta virtud. Demócrito, sin que sepamos que elaborara una teoría general, dijo: «No vale la pena la vida para quien no tiene siquiera un solo amigo de bien» (frg. 99 DK). Los estoicos trazarán también una serie de consideraciones, no exentas de brillantes paradojas y de una retórica exaltada, en torno a este tema, la relación de la amistad con la virtud[2].

Seguramente conocía Epicuro los tratamientos anteriores, incluso los análisis aristotélicos, al menos en sus líneas fundamentales, cuando esboza su teoría de la amistad, que se define frente a ellos por su rechazo de todo idealismo y de todo matiz político. Como en otros temas, rehúye la retórica, y busca una base mínima de partida. La amistad tiene por objetivo la adquisición del placer y su raíz está en la conveniencia mutua, la *ophéleia*. La necesidad y el trato, la *chreia*, fundan la amistad en una clara perspectiva utilitaria. La amistad proporciona una ayuda benéfica contra el aislamiento y la sociedad extraña, es en primer lugar un recurso de auxilio, fa-

2. Sobre la consideración de la amistad en los pensadores griegos tenemos un amplio y detallado estudio: J.-C. Fraisse, *Philía. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, 1974, 504 p. En el capítulo dedicado al epicureísmo (pp. 287-330), Fraisse subraya la relación de la concepción de la amistad con los análisis aristotélicos y la relativa originalidad de Epicuro en su enfoque.

vorable para la seguridad personal, la *aspháleia*, que el sabio trata de obtener frente a la gente y frente a la naturaleza, «ante la que los hombres descubren no la trascendencia divina, no la excelencia de sus propias disposiciones, sino su común soledad, generadora de angustia, de esperanzas quiméricas, de rivalidades fútiles» (J.-C. Fraisse). La sabiduría que hace al hombre consciente de sus limitaciones y le contenta con una moderada autosuficiencia, le conduce también a las alegrías de la amistad.

«La amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente» (frg. 541 Us.). «Toda amistad –dice la SV 23, muy discutida– es deseable por sí misma, pero tiene su origen en la utilidad[3]». Una utilidad que no sólo se manifiesta en los hechos benéficos recíprocos, sino en la confianza con que el sabio con amigos puede encarar lo porvenir. Por eso, como dice la SV 34, «No tenemos tanta necesidad de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda».

Según sabemos por Cicerón *(De finibus* I, 20, 65-70) hubo, dentro de la tradición escolar epicúrea, algunas variaciones y distingos acerca de la relación entre amistad y utilidad. El epicúreo Torcuato, en el diálogo de la obra citada, distingue tres

3. Nuestra traducción, que es la tradicional desde Usener, acepta la conjetura de éste: *hairete*, «deseable, elegible», en lugar de *areté*. La lección de los manuscritos es defendida por J. Bollack, que da una versión muy diferente: «Toda amistad es un bien (una excelencia) por sí misma, pero tiene su principio en los beneficios» (cf. la discusión en o. c., pp. 569-572). El intento de Bollack de restringir el carácter utilitario de la amistad, y de negar que *chreia* signifique «necesidad» (por más que pueda significar *también* «trato» en algunos contextos), no me parece convincente. Su artículo «Les maximes de l'amitié» (1968) ha sido recogido en su libro (ya citado) de 1975, y lo cito por las páginas de éste. (Con todo, la discusión de las versiones anteriores me parece instructiva.) Arrighetti (o. c., pp. 558-559) opina que la sentencia no es de Epicuro.

posiciones: la primera, que correspondería a la del propio Epicuro, habría sostenido la inseparable relación de amistad, placer y utilidad; la segunda posición, posterior seguramente, cediendo a críticas, tal vez estoicas, que señalaban incoherencias en ese utilitarismo básico de la doctrina y la práctica, admitía que la amistad era «deseable por sí misma», y una tercera posición que destacaba el valor recíproco del «pacto» amistoso, desdibujando así los aspectos egoístas aparentes del utilitarismo y a la vez los matices idealistas de la segunda posición. El testimonio de Cicerón es interesante en cuanto nos informa de la vivacidad de las polémicas al respecto; es menos interesante como intento de precisión, porque no es del todo exacto en la interpretación de la posición del mismo Epicuro. Si bien es cierto que éste pudo no haber expresado jamás la tesis de que «el amigo llega a ser amado como tal y por sí mismo, incluso en ausencia de cualquier esperanza de placer» (*ibid.* II, 82), sin embargo, el propio Epicuro dio pie a esa superación de la base utilitaria de la amistad, que constituye una afirmación un tanto paradójica de la doctrina.

«No es verdadero amigo ni el que busca en todo la utilidad, ni el que no la une nunca a la amistad. Pues el uno se convierte en mercader de favores con la idea del trueque, y el otro corta de raíz toda buena esperanza para el futuro» (SV 39). La amistad es un riesgo, no sólo un mutuo intercambio de favores. El sabio puede también exponerse a sufrir por el amigo. La amistad es un libre compromiso. Por eso «no se ha de considerar aptos para la amistad ni a los precipitados ni a los indecisos, pues también por amor de la amistad es preciso arriesgarse» (SV 28).

Ese hermoso riesgo de la amistad es una compensación a las alegrías que procura. La generosidad en el comercio amistoso procura alegría. «No sólo es más hermoso hacer el bien que recibirlo, sino también más agradable; pues nada hay que engendre más alegría que la beneficencia» (frg. 544 Us.). La *charis*, que hemos traducido por «beneficencia» en el frag-

mento recién citado –donde hay un juego de palabras entre *charis* y *chará*, «alegría»–, es un elemento destacado, un fruto espléndido, en el cultivo de la amistad. No sólo es beneficencia, sino también agradecimiento, se aplica tanto al dar como al recibir el favor. Su gracia se extiende a todo el trato entre amigos, surgido de la mutua conveniencia, apoyado en la menesterosidad del individuo solitario y orientado hacia la conquista del placer, pero que se mantiene y florece por el afecto libre y sincero entre amigos, que va más allá de cualquier cálculo egoísta. «La amistad surge por las utilidades mutuas, pues es necesario que haya tenido tal inicio –así como, por ejemplo, sembramos la tierra–, pero se confirma en la comunidad de los que gozan colmadamente los más grandes placeres» (D. L., X, 120).

La amistad funda una libre comunidad, la sociedad de amigos, que es la base de la escuela del Jardín. En la concepción social de epicureísmo, los individuos viven en un mundo hostil y ajeno, donde la justicia es un mero pacto de no agresión, donde los mayores beneficios se obtienen por la cautela y el apartamiento de la muchedumbre[4]. El individuo vaga, tan sin rumbo como el átomo en el espacio, sin finalidad supraindividual. Pero la amistad se le aparece como un lazo de unión entre los hombres elegidos por su concordia y su liberalidad, un lazo personal y gozoso. «Hermosísima es la visión de nuestro prójimo si el primer trato implica concordia o al menos produce un gran impulso hacia ésta» (SV 61). «La seguridad en los mismos términos limitados de la vida consigue su perfección por la amistad» (MC 30).

El amigo es, en primer lugar, un refugio, contra la soledad, en medio de esa jungla, dominada por la lucha competitiva de todos contra todos, que es la sociedad. «Hay que atender

4. Me parece muy atinada la observación de Müller de que la teoría de la amistad debe ser vista como un complemento de la teoría social de Epicuro. (Así la estudia él en su libro.)

antes a ver con quiénes comes y bebes que a qué comes y bebes, porque sin un amigo la vida es un devorarse de leones y lobos», dice una sentencia recogida por Séneca *(Epíst.*, 19,10 = Us. 542). El amigo es también el espejo en que deben reflejarse nuestras acciones, aquel cuya aprobación resulta grata y confortadora. «Hay que escoger a un hombre de bien y tenerlo siempre a nuestra vista, a fin de vivir como si él nos observara y hacer todo lo que hagamos como si él nos viera» (frg. 210 Us.). Ese observador y amistoso testigo será para los discípulos el propio Epicuro, elegido como el amigo ideal. «Actúa siempre como si te viera Epicuro», fue uno de los lemas de la escuela.

El Maestro, que tanto desdén tiene hacia la aprobación del vulgo, busca el cordial asentimiento de sus amigos. En una carta escribe: «Esto no lo digo yo para los muchos, sino para ti; pues somos el uno para el otro un teatro suficiente» (frg. 208 Us.). Que estas incitaciones al culto de la amistad las practicaron el propio Epicuro y sus adeptos ejemplarmente, lo atestiguan muchos. Cicerón escribe que Epicuro «había elevado la amistad hasta el cielo con sus alabanzas», y «no sólo de palabra, sino que lo afirmó mucho más con sus hechos y costumbres y su vida» (frg. 539 Us.). Desde el Jardín, una verdadera sociedad de amigos, iba a irradiarse esa amistad por el amplio mundo del helenismo. «El número de sus amigos (de Epicuro) es tan grande –dice Diógenes Laercio, X, 9– que se los podría contar por ciudades enteras.» Con tono exultante, con una nota casi mistérica, la SV 52 afirma la magnífica aurora de la amistad: «La amistad recorre en danza el mundo habitado y, como un heraldo, nos da a todos la proclama de que despertemos a la celebración de la felicidad».

Farrington, y algún otro comentarista, han destacado que es como si Epicuro entronizase la amistad en el lugar vacante dejado por la justicia, como lazo de unión entre los hombres. También Platón, y Aristóteles, y los estoicos, habían subraya-

do el valor de la amistad. Pero la *philía* tiene, en Platón, Aristóteles, y ya antes en los pitagóricos, matices políticos, unida a términos como «acuerdo» y «consenso», *symphonía* y *homónoia*, que tienen ese cariz. Aristóteles insiste en señalar la importancia de la *philía politiké*, aunque no sea éste el tipo más elevado de amistad para él. Los estoicos, al poner el énfasis en la amistad de los sabios, basada sobre todo en el común empeño intelectual, reiteran principios aristotélico-platónicos. Epicuro descarta toda vinculación de la amistad con la política, y no carga tampoco el tono en el aspecto intelectual de la relación amistosa. En el Jardín se admiten amigos de todas las clases sociales –heteras, esclavos, familiares íntimos–, y se convive en un ambiente de gran afectividad, como testimonian las cartas del Maestro.

La aparente finalidad egoísta de la adquisición de amigos, como remedio contra la soledad, ayuda para la seguridad, es pronto superada. Frente al carácter utilitario que tiene de base la amistad, y que encaja en la búsqueda de la autarcía del sabio, hay luego un afecto que pasa por encima de esta premisa[5]. El sabio está arriesgando su ataraxia, al preocuparse por los amigos, al cuidar y sufrir por ellos, «estará incluso dispuesto a morir por un amigo» (D. L., 121b). Esta disposición al sacrificio por los amigos parece una inconsecuencia doctrinal que, paradójicamente, nos acerca al filósofo, a su vertiente humana. No de otra manera el ceremonioso Confucio escandalizaba a sus contemporáneos llorando a su amigo predilecto durante muchos más días que los estipulados en las

5. Este afecto de la amistad no tiene nada de irracional, como sería un lado pasional. Los epicúreos rechazan, en contraste, la pasión amorosa, el *eros*. Sobre este tema véanse las páginas de E. Acosta en C. García Gual-E. Acosta, *Ética de Epicuro*, Barcelona, 1974, pp. 241-247. Algunos favores de trato afectivo e intercambio sexual podían contarse como beneficios que la amistad procuraba, entre los miembros del Jardín, según Rist («Epicurus on Friendship», en *Class. Philology*, 75, 2 [1980], pp. 121-129; especialmente p. 127).

normas que él mismo había dado. Hasta el último momento Epicuro se cuidó de recomendar este precepto. En su última carta, la despedida de la vida, a Idomeneo, las últimas palabras son para evocar esa tarea. «Tú ahora, como corresponde a la buena disposición que desde joven has tenido hacia mí y hacia la filosofía, cuida de los hijos de Metrodoro.»

A diferencia de los círculos pitagóricos, que aplicaban literalmente el viejo dicho de «las cosas de los amigos son comunes» *(koiná ta ton philon)*, en la escuela de Epicuro no se consideró oportuno que los miembros depositaran sus propiedades en común. Los epicúreos se ayudaban económicamente unos a otros, y no se recataban en los apuros de solicitar esas ayudas. Pero la libertad de corresponder estaba condicionada sólo por el afecto recíproco y la sincera adhesión entre ellos. La correspondencia con otros círculos epicúreos muestra que esa «conspiratio amoris», esa conspiración afectuosa, era la base de la relación entre los discípulos, y que la atmósfera afectuosa del Jardín se expansionaba en otros círculos. «Compadezcámonos de los amigos no con lamentaciones, sino prestándoles ayuda» (SV 66).

La desaparición de los amigos muertos no es motivo de irreparable dolor. El epicúreo, conocedor de que esa pérdida es irremediable, los sigue evocando en el recuerdo. Porque el recuerdo de los momentos felices es motivo placentero (al contrario de lo que dice Dante). «Aquellos que tuvieron la capacidad de lograr la máxima confianza en sus prójimos, logran así vivir en sociedad del modo más agradable. Pero aun teniendo la más plena familiaridad, no lloran como apresurada la partida del (amigo) que ha muerto» (MC 40). Así recordaba Epicuro al fiel Metrodoro, el discípulo predilecto: «Dulce es la memoria de un amigo que ha muerto» (frg. 213 Us.).

Tal vez en esta dirección apunta la calificación de «inmortal» que Epicuro aplica a la amistad. Que el amigo perdura en el recuerdo de sus amigos, y la amistad se afirma así

como un vínculo por encima de la muerte. La conmemoración de los aniversarios del nacimiento de Epicuro que se celebraban en el Jardín reaviva el recuerdo del fundador, y así pervive el sabio en sus amigos, a través de una amistad inmortal.

13. LA FIGURA DEL SABIO

El ideal humano de conducta –tanto para los epicúreos como para los estoicos– se incorpora en la imagen del sabio, paradigma moral personificado. Se trata de una herencia socrática, mejor conservada en la tradición cínica que en la vertiente platónico-aristotélica, más atenta a lo intelectual. Sócrates o Diógenes representaban ese tipo de filósofo ejemplar en su vida, al margen de las convenciones sociales, que sabía regir su vida autónomamente. Más tarde los cristianos tendrán a sus santos, pero el ideal del sabio es la figura ejemplar y heroica –en una época en que el viejo ideal heroico del helenismo está en crisis– de estas escuelas orientadas hacia una norma práctica de vida, hacia la conquista de una felicidad terrestre y cotidiana.

El *sophós* es algo más que el filósofo, porque mientras éste busca un saber teórico, el *sophós* domina una sabiduría práctica, que está, por otro lado, ligada a una doctrina general filosófica. El *sophós* conoce los valores auténticos de la vida, frente a las falsificaciones y engaños de la sociedad, ha captado el sabor de lo verdadero y, de acuerdo con los bienes conforme a la Naturaleza *(ta katá physin),* sabe dirigir su comportamiento sereno y libre hacia la felicidad. Tanto la palabra

griega como la latina *sapiens* o la castellana «sabio» son un tanto ambiguas, porque indican tanto el saber intelectual como el práctico; pero en el sentido aquí usado el *sophós* se caracteriza por su dominio ético, que no excluye un cierto saber teórico, es el *sage*, no el *savant* (aunque pueda serlo también por añadidura).

La concepción de la figura del «sabio» en las escuelas enfrentadas del Jardín y del Pórtico, que tienen un cierto ascendente común, en la herencia socrática, resulta opuesta en puntos muy sintomáticos. El resumen que da Diógenes Laercio acerca del comportamiento del sabio epicúreo está en contraposición intencionada, en contraste iluminador, con el que ha dado antes sobre el del sabio estoico. Incluso su ordenación responde a esa contraposición. La doxografía recogida sobre el sabio estoico, en D. L., VII, 117-125 (en la *Vida de Zenón)*, y las opiniones de los epicúreos *(ibid.* X, 117-121a) al respecto forman como una especie de díptico. Y algunas opiniones, que resultan un tanto sorprendentes en su exposición tan suelta y abreviada, se entienden mejor pensando en la opinión contraria mantenida por los estoicos.

Característica del epicúreo es la moderación frente al ideal más extremado y paradójico sostenido por los estoicos. Entre la *ataraxía* de unos y la *apátheia* de otros hay una significativa distancia. La serenidad de ánimo no es lo mismo que la insensibilidad. Sólo el sabio es feliz según ambas escuelas, y contra él nada puede la malhadada Fortuna, paradoja socrática que ambas escuelas aceptan. «Aun en la tortura el sabio es feliz», admiten ambos; pero en el tormento el estoico mantendrá esa pose heroica que llega a negar el dolor, mientras que el epicúreo «se queja y grita» naturalmente, porque su dolor es real. También el sabio epicúreo «sentirá pesar», se afligirá en algunas circunstancias penosas, mientras que el estoico es inalterable en su egoísmo apático. La autarcía del estoico, heredero del ascetismo cínico, es más rígida que la del epicúreo, más sensible.

Por otro lado el ideal del sabio estoico está más lejano, es más inasequible por ese mismo paroxismo de virtud que representa, y es un ejemplo al que cabe ante todo una aproximación. El sabio epicúreo es más humano, más realizable, y en primer lugar se encarna en la figura del Maestro, de Epicuro. Pero también los discípulos sinceros pueden llegar a ese saber y a esa serenidad que deja la dicha a nuestro alcance y permite vivir, dentro de los moderados límites de nuestra vida, en una dicha que rivaliza con la *eudaimonía* de los dioses.

Sobre el sabio

Sobre las formas de vida y de cómo debemos elegir unas cosas y evitar otras escribe (Epicuro) de este modo. En primer lugar pasemos revista a lo que opinan acerca del sabio él y sus discípulos:

Los daños procedentes de la gente se originan por odio, o por envidia, o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento.

Es más, el que ha llegado a ser sabio una vez no admitirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá a gusto. En sus pasiones se contendrá más, para que no puedan serle un impedimento para su sabiduría.

No está, sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio.

Aun si fuera torturado, el sabio será feliz. Sólo el sabio conservará el recuerdo agradecido[1], de forma que puede vivir continuamente con el afecto de los seres queridos, tanto los presentes como los ausentes. Sin embargo, cuando es sometido a tortura, entonces se queja y grita de dolor.

1. Ésta es la manera habitual de traducir la frase *monon te charin hexein ton sophón*, apoyado además en una cita de Séneca: «Metrodorus certe ait solum sapientem referre gratiam scire» (*Epist.* 81, 11). Sin embargo, creo que podría interpretarse como: «el sabio conservará sólo el recuerdo agradecido...». Es decir, frente a la vida el sabio guarda sólo *charis*, «agradecimiento», y esa *charis* es fuente de *chará*, «alegría», en su memoria.

De la unión sexual con mujer el sabio se abstendrá cuando lo prohíban las leyes, según dice Diógenes en su *Epítome de las doctrinas éticas de Epicuro.*

No castigará a sus criados, sino que se compadecerá de ellos y tratará comprensivamente a los que cumplan bien.

Opinan que el sabio no ha de enamorarse. Ni ha de preocuparse de su sepultura. Tampoco creen que el amor sea de origen divino, según dice Diógenes en su duodécimo libro.

Tampoco discurseará con elocuencia.

Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho, pero son amables con tal de que no produzcan daño.

El sabio puede incluso casarse y tener hijos, según Epicuro en sus *Incertidumbres* y en su *Acerca de la Naturaleza.* En algún momento difícil de su vida puede contraer matrimonio, y renunciarán algunos según las circunstancias.

Tampoco parloteará en medio de la borrachera, dice Epicuro en su *Banquete.*

No hará política, según el primer libro de *Acerca de las formas de vida.* No se hará tirano ni pasará por cínico, según el segundo libro de *Acerca de las formas de vida.* Tampoco practicará la mendicidad. Incluso después de quedar ciego mantendrá su manera de vivir, según dice en el mismo libro.

También el sabio sentirá pesar, según Diógenes en el libro quinto de sus *Selecciones.*

Puede también acudir a los tribunales. Y legar escritos a la posteridad. Pero no hará panegíricos ante la multitud.

Velará por su hacienda y por su futuro. Amará la campiña.

Se enfrentará al azar, y no abandonará a ningún amigo.

Cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado. Y se regocijará más que los otros en las fiestas.

Dedicará estatuas si le viene bien. Pero es indiferente que pueda hacerlo.

Sólo el sabio dialoga con acierto sobre las artes musicales o poéticas, pero no ejercitará la actividad poética.

Ninguno es más sabio que otro.

Puede buscar una ganancia monetaria, pero sólo de su saber, en caso de necesidad. Y en la ocasión puede servir a un monarca.

Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección.

Puede también dirigir una escuela, pero de modo que no atraiga multitudes. Llegará a dar lecturas en público, pero no por su gusto propio.

Tendrá principios de certeza y no dudará de todo.

Incluso en sus sueños se mantendrá ecuánime.

Por un amigo llegará a morir, si es preciso.

Piensan que los errores son desiguales. Para algunos la salud es un bien; a otros les parece algo indiferente.

Afirman que el valor no se produce por naturaleza, sino que nace del cálculo de lo más conveniente.

La amistad se origina por sus necesidades y tratos. Es preciso con todo que se haya iniciado así, como sembramos el campo; pero se confirma plenamente en la comunidad de los colmados de placeres.

Piensan que hay dos tipos de felicidad: la más alta, que es la que rodea a la divinidad, no conoce alternancias, y la otra, que varía con la adquisición y pérdida de placeres.

(Diógenes Laercio, X, 117-121a)

14. ALGUNOS ESCRITORES EPICÚREOS: LUCRECIO, FILODEMO, DIÓGENES DE ENOANDA Y DIÓGENES LAERCIO

Epicuro escribió multitud de tratados; sus obras llegaban al medio centenar y ocupaban más de trescientos rollos de papiro (el equivalente de nuestros libros). Diógenes Laercio, al consignar este hecho, afirma que superó a los demás filósofos en la extensión de sus escritos (X, 19). De toda esa vasta literatura tan sólo tres cartas, con carácter de parciales breviarios, y un puñado de sentencias escogidas nos ha transmitido la tradición (aparte de algunos fragmentos recobrados en los carbonizados papiros de Herculano). El resto de sus textos desapareció, probablemente antes del siglo IV d.C.; y hoy conocemos la filosofía de Epicuro gracias al estudio y la ardua reconstrucción de la doctrina a partir de los testimonios directos exiguos y de las noticias, más o menos extensas, de otros escritores. Entre ellos ocupan un lugar destacado el académico Cicerón, el conservador Plutarco, el estoico Séneca, y el escéptico Sexto Empírico, y, por otro lado, algunos fervorosos discípulos a distancia: Lucrecio, Filodemo, Diógenes de Enoanda. Entre ambos grupos, el de los expositores críticos y ajenos a su escuela, y el de los fieles entusiastas, hay que situar a otro testigo excepcional por la amplitud de sus notas y porque es quien nos ha conservado las tres cartas fundamentales y las *Máximas Capitales*,

además de algunas anécdotas biográficas muy interesantes; me refiero a Diógenes Laercio, ese erudito historiador de la filosofía, que dedicó el último libro de su *Historia filosófica* al epicureísmo, con una simpatía sincera y una admiración singular.

El pronto y casi total naufragio de los escritos de Epicuro resulta significativo –sobre todo si lo comparamos con la amplia conservación de los diálogos platónicos y de los tratados aristotélicos–. Es el resultado no de la desidia secular, sino de la censura implacable que los rivales en la enseñanza filosófica y los enemigos desde la perspectiva ideológica general ejercieron sobre la obra epicúrea. Platónicos y estoicos primero, y los cristianos después, decidieron condenar las sacrílegas y escandalosas tesis de Epicuro, ese materialista, abogado del placer y del individualismo, negador de la Providencia divina y del Orden social basado en la obediencia a la Religión y al Estado. Durante la Antigüedad tardía y durante toda la Edad Media el epicureísmo quedó aplastado y estigmatizado con las más duras etiquetas (para la mentalidad de la época). Sólo tras el Renacimiento, y de modo paulatino, la doctrina de Epicuro volvió a ser conocida y considerada por encima de los viejos anatemas, gracias a esos breves restos de su obra y a esos escritores mencionados.

Quisiera aquí evocar, muy rápidamente, ya que ahora no puedo hacerlo de otro modo, las figuras de esos adeptos del Jardín que habitaron lejos de Atenas y a siglos de distancia, pero que gozaban del entusiasmo y la cordura de la profesión hedonista; por cuyos escritos conocemos mejor, con cálida y coherente exégesis, las principales tesis de Epicuro, pero que son más que unos meros copistas y tienen un muy diverso perfil biográfico.

Lucrecio

Hay que comenzar, como es justo desde cualquier punto de vista, por evocar la personalidad de Lucrecio, el gran poeta. Naturalmente no vamos aquí a precisar la significación de su

obra ni a entrar en discusión sobre su valoración en tal o cual respecto. La bibliografía en torno a la obra lucreciana es tan amplia, por lo menos, como la bibliografía en torno a Epicuro[1].

Sobre la vida del autor del *De rerum natura*, el más grande poema didáctico filosófico del mundo latino y de toda la literatura occidental, poquísimo sabemos, al margen de su misma obra, en seis libros, de alrededor de siete mil quinientos hexámetros en conjunto. La breve e inquietante noticia que nos da sobre él San Jerónimo: «T. Lucretius poeta nascitur [en 96 a.C.]; postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIIII», ha sido discutida una y otra vez. Ese poeta que se

1. La bibliografía anterior a los años sesenta está bien recogida en el libro de C. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, Londres, 1962. Posteriormente, cf. A. Dalzell, «A bibliography of Work on L.», en *The Classical World*, 1973, 66, pp. 389-427; 67, pp. 65-112, y E. Paratore, «La problematica sul'epicureismo a Roma», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4, Berlín-Nueva York, 1973, pp. 116-204. También los libros de M. Bollack, *La raison de Lucrèce*, París, 1978, y L. Peretti (editor y seleccionador de los artículos), *Lucrezio. Letture critiche*, Milán, 1977, comprenden amplias referencias bibliográficas, así como el de E. Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden, 1979. También es interesante al respecto el volumen colectivo *Lucrèce* («Entretiens de la Fond. Hardt», 24), Ginebra, 1978.

En castellano la mejor traducción del poema de Lucrecio es la de E. Valentí: *T. Lucrecio Caro. De la Naturaleza*, Barcelona, 1956, con edición del texto latino y una breve y sabia introducción. Todavía se reedita la meritoria traducción del abate Marchena, la primera en nuestra lengua, en sonoros endecasílabos, escrita hacia 1791 y publicada por primera vez por Menéndez y Pelayo (Madrid, 1897).

E. Valentí había publicado en Barcelona, 1949, un estudio general sobre *Lucrecio*. Con el título de *Qué ha dicho verdaderamente Lucrecio* se tradujo (Madrid, 1971) el libro de divulgación de A. D. Winspear: *Lucretius and Scientific Thought*, que trata de destacar la modernidad de su pensamiento.

volvió loco por efectos de un filtro de amor y que se suicidó a los cuarenta y cuatro años, tras haber compuesto su poema en los intervalos de su locura, parece surgido de una ficción romántica no exenta de una maliciosa ironía. Pero, a la vez, esa ficción parece demasiado brillante para proceder, sin base, de la imaginación ingenua de San Jerónimo.

Dejando de lado la discusión biográfica, está claro que Tito Lucrecio Caro nació entre 99 y 94 a.C. y murió entre 55 y 50 de esa misma centuria, una época terriblemente agitada por las guerras civiles y por la pujanza económica y militar de Roma, que se convierte en la metrópolis de un gran imperio mediterráneo entre grandes convulsiones sociales (los Gracos, Espartaco, Sila y Mario, Cicerón, Pompeyo, César, etc., pertenecen a esa época). Debió de ser de clase acomodada, de una familia patricia, como el L. Memmio a quien dedica su obra, y recibir una cuidada educación filosófica y literaria. Como traductor de la doctrina epicúrea al latín, lamenta alguna vez la «pobreza de la lengua patria», *patrii sermonis egestas*, pero reclama la gloria de ser el primero en tal empresa. Aunque el epicureísmo había sido ya divulgado en los círculos latinos, incluso en medios populares, por los escritos de Amafinio y Catio, a comienzos del siglo I a.C., y a mediados del mismo siglo goza de una cierta boga en medios intelectuales (en Campania están el epicúreo Sirón, y Filodemo; y simpatizan con el epicureísmo destacados políticos como Pisón, Mesala, Manlio Torcuato, Vibio Pansa, el mismo C. César, y hombres de negocios como Pomponio Ático, el amigo de Cicerón, y sus influencias llegan hasta los poetas más jóvenes como Virgilio y Horacio), la empresa de Lucrecio no tiene parangón.

Lucrecio trata de predicar el evangelio epicúreo con una fe exaltada, para hallar en «el conocimiento racional de la naturaleza» el remedio de la serenidad de ánimo, una serenidad difícil para los espíritus de su época, amenazados por la superstición y el temor a la muerte, por el desbordamiento de

las pasiones y de la violencia en un tiempo de ferocidad y turbulencia, un duro siglo, *patriai tempus iniquum*. El poema lucreciano es una obra didascálica, que versifica la teoría física de Epicuro, poetiza sobre la composición atómica de la materia, el origen de los mundos, etc., con lo que ese didactismo supone de freno a cualquier impulso lírico o épico. Pero desde que comienza con la evocación alegórica del «alma Venus» hasta que concluye con la lúgubre descripción (extraída de la lectura de Tucídides) de la peste de Atenas, la tensión poética, la exaltación verbal y la íntima batalla contra los sentimientos de angustia y temor animan el poema con una grandeza emocionante. Entusiasta de Epicuro, Lucrecio busca la ataraxia del sabio con un ardor que revela un temperamento exaltado, pasional y propenso a la melancolía. Esa tensión entre la serenidad buscada y la propia naturaleza sentimental confiere un cierto tono trágico a la poesía lucreciana, y su lectura no ejerce un efecto tan consolador como el buscado. Un pesimismo cordial, acerca de la naturaleza, tan cargada de males, y de la sociedad humana, tan brutal y dañina, colorea el mensaje con un tinte dramático. El ataque de Lucrecio a las normas sociales romanas tiene, claro es, un matiz revolucionario.

No existe, en la historia del pensamiento latino, una obra que, al par del *De rerum natura*, contenga y explique un número tan grande de argumentos subversivos, y que, al mismo tiempo, se inserte con tanta coherencia en las líneas de desarrollo de la sociedad y la literatura de Roma [...] Lucrecio desquicia todos los fundamentos de la sociedad romana, los arruina en la batalla por la sociedad intelectual epicúrea, que en nada se asemeja a la autoritaria república de los milicianos de la *virtus*, sino que prefigura un igualitario edén de armonía, de respeto, de ecuanimidad y de soledad humanas (L. Canali).

En medio de esa sociedad dominada por las pasiones, por la ambición y el terror, presa de tremendas luchas políticas, esclavizada por la dedicación a los *negotia*, al enriquecimien-

to desenfrenado, al lujo, el aristocrático e igualitario mensaje epicúreo que Lucrecio proclama con una poesía singular, estremecida de sincera pasión, resuena con una extraña y escandalosa soledad.

El poema está estructurado conforme a un plan general. Los dos primeros libros exponen las líneas básicas de la constitución del universo: la eterna realidad de los átomos, la infinitud de los átomos y del vacío, la infinitud del universo en que están los mundos perecederos (libro I), el movimiento eterno de los átomos y sus particularidades (libro II). Otros dos libros tratan de la psicología: composición atómica del alma, la relación entre sus partes, el *animus* y el *anima*, su mortalidad (libro III), la teoría de la sensación, la percepción por los diversos sentidos, los sueños, la pasión de amor (libro IV). El libro V habla de la formación de nuestro mundo y del origen y el desarrollo de la humanidad; el VI trata de los fenómenos celestes, marinos, y telúricos, y acaba con una descripción de la peste de Atenas. Cada libro está precedido de un prólogo, destinados a cantar la grandeza de Epicuro y su doctrina salvadora (libros I, III, V y VI), el ideal de vida epicúreo (libro II) y la poética del mismo Lucrecio (libro IV). Aunque se han discutido algunos detalles de la ordenación actual, por parte de filólogos amantes de reordenar mejor los textos, el plan es, en conjunto, muy claro.

Cicerón, que es el primero en mencionar a Lucrecio (en una carta a su hermano Quinto, *Ad Q. fr.*, II, 9) lo elogia tanto por sus dotes naturales *(ingenium)* como por su habilidad técnica *(ars):* «Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingeni, multa tamen artis». Es un juicio que todo lector comparte.

Pero aparte del tema de la grandeza poética de Lucrecio de la que se puede pensar que sólo desaparecerá con el fin del mundo –como decía ya Ovidio, en *Amores*, I, 15, 23: «Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti / exitio terras cum dabit una dies»– está el de su fidelidad expositiva a su original griego. Los estudiosos de Lucrecio divergen en cuanto al gra-

do de esa fidelidad y de la originalidad del poeta. Que Lucrecio es conscientemente un expositor riguroso y un traductor de las tesis de Epicuro está, a mi parecer, bien demostrado por una serie de excelentes conocedores de la doctrina epicúrea y la poesía lucreciana (desde Bignone a Boyancé)[2]. Por otra parte no faltan hoy quienes destacan el tono personal, dramático, con que el poeta expone los motivos y así pueden resaltar el carácter «existencialista» de algunos pasajes, subrayar el pesimismo personal de ese «poeta de la angustia» tan distinto temperamentalmente del jovial filósofo del Jardín ateniense (en tal sentido podemos citar los trabajos de L. Perelli, por ejemplo)[3]. A la lección aprendida se une en el poeta el sentimiento de lo vivido. Ya notó B. Croce que «la descripción que Lucrecio hace de la insaciabilidad del amor no es la de un simple psicólogo y naturalista, sino que es la palabra de uno que sufre o que ha sufrido de aquella pasión». El *pathos* del poeta se superpone así al recitado escolar. En muchos casos puede dudarse si el tono proviene del original griego o de Lucrecio. Así en la romántica nostalgia de la vida primitiva que se da junto al elogio del progreso civilizador, o en la invectiva contra la naturaleza del mundo (en V, 197 y ss.)[4].

Unamuno (en *Del sentimiento trágico de la vida)* cita a Lucrecio, «terrible poeta», para subrayar la desesperación que se esconde bajo la proclama de la ataraxia epicúrea, porque, según Unamuno, «la razón no es una facultad consoladora». Pero no sólo hay que hacer un lugar a la personalidad de Lucrecio, sino también al impulso emocional de la poesía, al

2. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, II, Florencia, 1945, pp. 134-142; P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, París, 1963.
3. L. Perelli, *Lucrezio poeta della angoscia*, Florencia, 1969 (y su introducción al vol. col. ya citado en n. 1).
4. Cf., por ejemplo, G. Sasso: *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bolonia, 1979; B. P. Wallach, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death*, Leiden, 1976; E. Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden, 1979.

ímpetu y al fervor del poeta, que va más allá de la prosa doctrinal.

Filodemo

En un cierto contraste con la figura solitaria de Lucrecio evocaremos ahora la silueta de otro epicúreo del siglo I, que también ejerció como poeta: Filodemo de Gádara. Desde su Siria natal Filodemo viajó hasta Atenas y desde allí se vino a Herculano, para establecerse allí, en la hermosa campiña cercana a Nápoles, al amparo de su amigo y patrón el influyente político Lucio Calpurnio Pisón. En la Campania había ya un cierto número de epicúreos, cultos y refinados, y la casa de Filodemo fue seguramente el centro de reuniones de estos amigos y filósofos. Filodemo logró reunir una excelente biblioteca de textos epicúreos y él mismo escribió una serie de obras no despreciables sobre temas tradicionales en la escuela epicúrea: *Contra los sofistas, Sobre Epicuro, Acerca del buen rey según Homero, Sobre la piedad, Sobre la muerte, Sobre los dioses, Sobre los vicios, Sobre la conversación, Sobre la libertad de palabra, Sobre la música, Sobre la riqueza, Sobre los poemas* o *Poética, Sobre la gratitud, Sobre la providencia, Sobre los signos y las apariencias, Retórica* y *Cartas*. Las excavaciones arqueológicas nos han permitido conocer los restos carbonizados –parcialmente legibles– de esos volúmenes de la biblioteca de Filodemo, que también tenía algún ejemplar de obras de Epicuro, por ejemplo, algunos volúmenes de su *Acerca de la Naturaleza*. «La villa dei papiri», de Herculano, sumergida bajo las lavas del Vesubio guardó durante dieciocho siglos esa secreta y calcinada biblioteca especializada, que los modernos estudios nos permiten, en una porción mínima, volver a recorrer[5].

5. El estudio de los papiros de Filodemo, todavía en curso de relectura y análisis minuciosos, en el centro de estudios papirológicos de Nápoles, es

Filodemo era, además, un poeta griego apreciado, puesto que muchos de sus epigramas quedaron recogidos en la *Antología Palatina*, epigramas amables, donde se habla de convites, mujeres gráciles y fáciles amoríos, en los tonos de la erótica helenística convencional, juguetona y embellecedora de lo cotidiano[6]. Junto a esos divertimentos menores estaba la labor erudita y exegética de Filodemo, muy cuidadoso y buen conocedor de los textos del Maestro, al que citaba con frecuencia; diestro comentador y hábil polemista, sabe matizar bien las sentencias transmitidas, frente a las críticas de otras escuelas, discutiendo con precisión y seguridad. Por otra parte, siendo un autor de vasta cultura, sabe prescindir de toda rigidez, y escribe acerca de retórica, de poética y de música, con un criterio muy amplio, sin el desdén cultural o el menosprecio hacia la elocuencia que Epicuro demostraba en sus juicios al respecto. Puede comentar con habilidad un tema como el de *Acerca del buen rey según Homero*, como lo habría hecho, por ejemplo, un sofista de la época clásica. Y un tratado como el de *Sobre los signos y las apariencias (Peri phantasmaton kai semeioseon)* demuestra que el desdén por la lógica de los epicúreos no significa un desconocimiento de la terminología y de las teorías gnoseológicas contemporáneas; al contrario, este escrito muestra la pericia y la técnica ágil con las que Filodemo actúa en este terreno especializado[7].

una de las tareas más importantes en el progreso de los estudios sobre el epicureísmo. Cf. M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1969. La revista monográfica *Cronache Ercolanesi*, que dirige el profesor Gigante y publica un número cada año desde su fundación en 1971, es el exponente más destacado de esos progresos. Artículos posteriores están reseñados por H. J. Mette en «Epikuros 1963-78», en *Lustrum*, 21, 1978, pp. 50 y ss.

6. Cf. L. A. Stella, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Bolonia, 1949, pp. 238-307.

7. Véase la 2.ª ed. de Ph. Howard y E. A. De Lacy de *Philodemos. On Methods of Inference*, Nápoles, 1978, con su prólogo y notas.

Es muy poco lo que sabemos de la vida de Filodemo. Había nacido hacia el 105 a.C. y debió de morir hacia el 30 a.C. Junto a la espléndida «villa» de Pisón –a quien pertenecería la biblioteca cuidada por él– tenía su casa, una modesta «choza» en comparación con las suntuosas mansiones de su amigo. Cicerón (en *De fin.*, II, 119) y Horacio (*Sat.*, I, 2, 120-2) lo nombran como a un personaje bien conocido, prestigioso como epicúreo, filósofo y poeta. Es fácil imaginarse a este oriental, erudito y afable, como un buen conversador y un distinguido literato, completamente al margen de la política y de las turbulencias de la época, un intelectual «griego» que convive con algunos refinados patricios romanos y goza de la charla, de los libros, los paisajes, y los fáciles amoríos y los versos epigramáticos, recordando los textos de Epicuro, refugiando su erudición en un idílico marco, de acuerdo con el lema *lathe biosas*.

Diógenes de Enoanda

A Diógenes de Enoanda lo conocemos porque tuvo una ocurrencia espectacular: mandó erigir un largo muro con columnas en el ágora de su ciudad y cubrir el magno pórtico con la inscripción de una serie de textos epicúreos. Los restos de esa inscripción fueron descubiertos en 1884 por una expedición arqueológica francesa dirigida por Holleaux y Paris, y excavados y publicados por V. Cousin en los años siguientes. La primera edición de esos fragmentos fue hecha en 1892 por Cousin. Más tarde vinieron las ediciones sistemáticas y comentadas de J. Williams (1907), A. Grilli (1960) y C. W. Chilton (1967). Enoanda, una pequeña ciudad de la provincia romana de Licia, a unos cincuenta kilómetros de la costa enfrente de Rodas, se alzaba sobre una colina, donde hoy se hallan sus ruinas, y era hacia esa época del siglo II d.C. un centro de tráfico comercial. Allí, en la plaza del mercado, para

que todos pudieran leerla, mandó Diógenes grabar su magnífica inscripción. En cuanto al contenido distribuido en columnas que cubrían grandes extensiones del muro –de unos tres metros y medio de alto y unos cuarenta y cinco de largo, aproximadamente– pueden distinguirse cinco secciones: dos tratan de Física, una de Ética, otra sobre la vejez, y la última comprende algunas máximas y una carta juvenil de Epicuro a su madre, y el testamento y algunas afirmaciones del propio Diógenes de Enoanda, con la explicación de los motivos de dedicar tal inscripción pública. De Diógenes sólo sabemos lo que él mismo nos cuenta: que debía estar en buena situación económica para hacer tal dispendio, que era viejo y estaba enfermo del corazón, y que a su entusiasmo por la doctrina epicúrea unía una ingenua filantropía. Diógenes quería ser enterrado al pie de tal monumento, singular proclama de una profesión de fe filosófica, divulgada a los cuatro vientos para beneficio de caminantes, en un hermoso gesto evangelizador[8].

8. Quisiera copiar aquí algunas líneas del último traductor inglés de Diógenes, C. W. Chilton (en *Diogenes of Enoanda. The Fragments*, Oxford, 1971, pp. XIV-XV):

«The inscription of Diogenes must indeed have been a wonderful sight when it was carved –120 or more columns of text stretching for over 40 m, with another parallel range of the same length above that–. One wonders how many of his fellow citizens paused to read it from end to end and what impression it made on them when they did. We have only a mutilated fraction of his work today, but even so we can form a clear picture of the old man who had it inscribed nearly 1.800 years ago.

»He was a genuine amateur of the philosophy of Epicurus and a passionate believer in the value of its message, to the propagation of which he devoted a great deal of time and money. He is not an original thinker, but epicureans never were; their sole aim was to pass the teachings of the Master. However, his knowledge of those teachings is wide, less than half of inscription is left and yet we have references, and accurate references, to most of the basic doctrines, often supported by arguments and proofs not found elsewhere. As to the teachings of other schools his knowledge of the

Traduzco a continuación los fragmentos iniciales de la inscripción (frgs. 1-2 Chilton), que dan una clara idea de los motivos de Diógenes.

<Al ver que la mayoría sigue las vanas opiniones de su alma y que no escuchan los reproches de su cuerpo> notorios y justos contra su alma, de que sin necesidad se ve desgarrado y abrumado por ella y arrastrado hacia cosas innecesarias, mientras que las que el cuerpo busca son pequeñas y fáciles de procurar, y el alma puede también vivir bien compartiendo su goce, en tanto que las ambiciones del alma son grandes y difíciles de obtener, además de no beneficiar a la Naturaleza y aportar riesgos, al ver pues a esa gente, lo repito otra vez, que está en esa disposición, me compadecí de su modo de vivir y lloré por la pérdida de sus años de vida, y consideré como propio de un hombre de bien ayudar, en lo que está a mi alcance, a aquellos que estén dotados de buen sentido, con todo fervor.

Y ésa es la primera razón de mi escrito. Afirmo que, por un lado, es el terror a la muerte lo que domina a la mayoría de nosotros, y, de otro, que lo que produce la alegría no son espectáculos teatrales y baños y ungüentos perfumados y [...] que hemos dejado a las masas [...]

Por el contrario, refutando a quienes intentan calumniar a la filosofía, diciendo que no sirve para nada de provecho, obré así. Y no tratando de hacer política digo esto a través de mi inscripción como (si lo dijera) en persona, intentando mostrar que lo provechoso por naturaleza, que es la serenidad de ánimo, es lo mismo para uno y para todos.

Presocratics is full enough for his purposes [...] Writing as he did in the second century A.D., a great of his time had, of course to be spent combating the Stoics; this he does with success, especially in frs. 7 and 27.

»The impression he gives is that of a kindly old man who can show both acuteness of mind and flashes of sardonic humour...».

Es muy interesante que, en una nueva excursión hasta las ruinas de Enoanda, hacia 1970, Martin F. Smith descubriera nuevos fragmentos, es decir fragmentos no vistos por los excavadores del siglo pasado y que no figuran en las anteriores ediciones, de la gran inscripción, y los publicara: cf. los artículos citados por Mette, art. citado pp. 49-50, y Arrighetti, «Il nuovo Diogene di Oenoanda», en *Atene* e *Roma*, 23, 1978, pp. 161-172.

Y tras de haber dado así la segunda razón de mi escrito, voy a exponer la amplitud y naturaleza de mi empeño.

Situado ya en el ocaso de mi vida, en razón de mi edad, y esperando no demorar ya mi despedida de la existencia sin un hermoso peán de victoria acerca de la plenitud de la felicidad, he querido, para no ser atrapado desprevenido, ofrecer ahora mi ayuda a los que tengan buen juicio. Pues si una persona sólo, o dos, o tres, o cuatro, o cinco, o seis, o cuantos quieras, amigo, por encima de ese número, que no fueran muchísimos, se hallaran mal y me pidieran auxilio uno por uno, haría todo lo que estuviera en mi mano para darles el mejor consejo.

Ahora que, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman más, pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo, como sucede en los rebaños, es justo acudir en su ayuda, y en la de quienes vivirán después de nosotros. Porque también ellos son algo nuestros, aunque no hayan nacido todavía.

Además el amor a la humanidad nos lleva a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los consejos auxiliadores del escrito ya se han extendido hasta muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y presentar en público los remedios de salvación, de los que afirmaríamos en resumen que se nos revelan todas sus formas. Pues (con ellos) hemos rechazado los terrores que nos dominaban sin motivo, y de nuestros pesares, hemos hecho cesar los vacuos que se referían al futuro y los dolores físicos los hemos reducido a un mínimo volumen [...]

La filantropía de Diógenes tiene acentos cosmopolitas: «Y no menos hemos hecho esto en favor de los llamados extranjeros, que en verdad no son tales. Porque según la división parcial de la tierra cada uno tiene una patria distinta, pero según la extensión completa del mundo nuestro la patria de todos es la tierra entera y un único mundo es su morada (de todos)» (frg. 25 Chilton). Y a todos quiere hacer partícipes de los beneficios de la filosofía salvadora y de su felicidad, este amable vecino de Enoanda.

Diógenes Laercio

Quisiera también dedicar en este capítulo unas breves líneas al autor de esa memorable historia de la filosofía griega titulada *Vida y opiniones de los filósofos antiguos*, en diez libros (es decir, diez rollos de papiro), redactada a comienzos del siglo III d.C. Diógenes Laercio fue un historiador curioso, un buen erudito que manejaba las obras de otros doxógrafos helenísticos[9], un hábil relator de anécdotas, con un cierto sentido del humor, y un mediocre autor de epigramas librescos sobre los personajes biografiados. Impuso a su obra una ordenación que quiere ser sistemática, y no cronológica, y dejó para tratar el epicureísmo el último libro, el décimo, en la creencia de que era esta filosofía el mejor colofón de su historia. Y justamente al final coloca las *Máximas Capitales:* «Y mira que ahora viene el colofón que ponemos, como podría decir cualquiera, de toda la obra y de la vida de este filósofo, citando las *Máximas Capitales* y concluyendo con ellas todo el tratado, haciendo coincidir el final con el comienzo de la felicidad» (X, 138). (No de modo distinto concluye A. Bonnard su *Civilisation Grecque,* t. III, Lausana, 1959, dedicando el último capítulo a «Epicure et la salut des hommes».)

Hegel es injusto con Diógenes Laercio cuando anota: «A pesar de la prolijidad con que habla de este pensador, su fuente no puede ser más vacua» *(Historia de la Filosofía,* trad. esp., México, 1955, II, p. 378). Diógenes Laercio puede ser prolijo y vacuo en muchos lugares -por ejemplo, su tratamiento de la filosofía platónica en el libro III, a pesar de que su obra la dedica a una docta dama entusiasta de Platón, es indiscutiblemente rancio y torpe, mientras que su versión de los cínicos, li-

9. Un estudio reseñable sobre este discutido historiador de la filosofía es el de J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background,* Wiesbaden, 1978, del mayor interés para apreciar bien la aportación de aquél.

bro VI, es una colección de anécdotas excelentes–, pero no lo es en el caso de Epicuro. No sólo tuvo el acierto de incluir en esta biografía las tres cartas del filósofo y las *Máximas Capitales*, sino que maneja los datos con una clara intención apologética y crítica, en unos momentos en que el epicureísmo no era, desde luego, una filosofía de moda.

Diógenes Laercio es el testimonio básico para conocer a Epicuro, por haber recogido esos textos básicos, salvándolos de la destrucción y el olvido, y su comprensión y simpatía por la doctrina epicúrea es innegable. Su elogio de Epicuro, con palabras cálidas y sinceras, en X, 9-12, merece ser citado por extenso (y utilizaré para estos párrafos la añeja traducción castellana de J. Ortiz y Sanz, que suena bien con vocablos viejos):

> Pero todos esos [los detractores y calumniadores de Epicuro] deliran. Pues hay muy bastantes que atestiguan la ecuanimidad de este varón invicto para con todos: su patria, que lo honró con estatuas de bronce; sus amigos, que eran en tan gran número que ya no cabían en las ciudades; todos sus discípulos, atraídos de sus dogmas como por sirenas, excepto Metrodoro Estratonicense, que se pasó a Carnéades, acaso porque le era gravosa su benignidad constante; la sucesión de la escuela, la cual permanece sin interrupción de maestros a discípulos, cuando todas las otras han acabado; su gran recogimiento y mucha gratitud a sus padres, beneficencia con sus hermanos y dulzura con sus criados (como consta en sus testamentos), algunos de los cuales estudiaron con él la Filosofía, y de cuyo número fue el esclavo Mus arriba nombrado.
>
> Su piedad para con los dioses, su amor a la patria y el afecto de su ánimo son imponderables. Su extrema bondad y mansedumbre no lo dejaron entrar en asuntos de gobierno. Afligida la Grecia por las calamidades de los tiempos, siempre se mantuvo en ella, excepto dos o tres veces que pasó a diferentes lugares de la Jonia a ver a sus amigos, que de todas partes concurrían a visitarlo y aun a quedarse con él en el jardín que había comprado por ocho minas, como dice Apolodoro.
>
> Vivían éstos, según escribe Diocles en el libro III de su *Excursión*, de comestibles sumamente baratos y simples, «pues se contentaba –dice– con una cótila de vino común, y cualquier agua les servía de

bebida». Epicuro no establecía la comunidad de bienes como Pitágoras, el cual hacía comunes las cosas de los amigos; pues esto es de personas poco fieles, y entre éstas no puede haber amistad. Él mismo escribe en sus cartas que «tenía lo suficiente con agua y pan bajo». Y «envíame –dice– queso citridiano, para poder comer con más refinamiento cuando quisiere».

Tal era la vida de este que dogmatizaba ser el deleite el *fin* del hombre y de quien Ateneo canta así en un epigrama:

«¡Mortales, oh mortales!
por lo peor lidiáis y más nocivo.
Un insaciable lucro
a guerras os despeña y contenciones.
Cortos hizo Natura los espacios
de la riqueza humana;
y del vano deseo los confines
interminables son y desmedidos.»
Esto decía el hijo de Neocles
sabia y prudentemente,
habídolo de boca de las Musas
o de los sacros trípodes de Pitio.

Esto constará todavía más adelante por sus dogmas y palabras.

Y sigue el buen Diógenes con sus citas y datos, y copiando luego los textos epicúreos, tratando de precisar la doctrina con breves contrastes, explícitos a veces, implícitos otras, con los cirenaicos y con los estoicos, con la mejor disposición de ánimo, como quien piensa que, después de haber resumido tantas teorías paradójicas, ha hallado, por fin, aquella que puede dar un sentido auténtico a la vida y encaminar al lector a la felicidad prometida en su programa.

15. LA POSTERIDAD Y EL EPICUREÍSMO

El testamento de Epicuro, que Diógenes Laercio nos ha conservado (X, 16-21), resulta para nosotros un documento muy interesante, porque nos demuestra el interés del filósofo por la pervivencia de su escuela en Atenas, al disponer que la casa del barrio de Melite y el Jardín (distinguidos claramente en ese texto), sean administrados como bienes de la escuela por su sucesor al frente de la misma, Hermarco de Mitilene. A él le lega también Epicuro la biblioteca. Tras la muerte de Metrodoro, el discípulo predilecto, era sin duda Hermarco uno de los más antiguos y capacitados para la dirección del círculo ateniense. A éste le sucedieron luego como escolarcas Dionisio, Basílides y Apolodoro, llamado «el tirano del Jardín», según menciona Diógenes Laercio. La sucesión de estos personajes, a quien no conocemos más en detalle, demuestra la continuidad de la escuela en Atenas, mientras que los adeptos del epicureísmo fueron aumentando en otras ciudades, aunque el proselitismo no fue, probablemente, una faceta demasiado destacada de la secta.

De algunos de los primeros discípulos enumera Diógenes Laercio las obras más conocidas; así lo hace con Metrodoro y con Hermarco. De esos pocos títulos conservados podemos

deducir que trataban de precisar algunas cuestiones fundamentales en la enseñanza del Maestro, perfilando su aportación personal frente a las opiniones de otros filósofos anteriores, para disipar malentendidos. Me parece significativa la breve lista de obras, «excelentes» según D. L., de Hermarco: *Correspondencia acerca de Empédocles*, en veintidós libros, *Acerca de las matemáticas*, *Contra Platón*, *Contra Aristóteles*. Ya Metrodoro había escrito un tratado *Contra Demócrito*. También Colotes, Polieno, la cortesana Leoncion, y otros discípulos inmediatos escribieron tratados aclarando puntos de la doctrina. Diógenes Laercio alude a esta importante actividad literaria de los primeros epicúreos.

La primera polémica contra la escuela, y especialmente contra la persona de su fundador, estuvo basada en el calumnioso testimonio de un renegado del epicureísmo, Timócrates, hermano del fiel Metrodoro, que en su obra *Delicias* acusaba a Epicuro de disoluto, glotón, propagador de escandalosas fiestas nocturnas, amante de prostitutas, ignorante, plagiario y repetitivo. La obra de Timócrates tuvo cierta difusión y está, probablemente, en la base de toda una tradición de escritos antiepicúreos que los estoicos y otros filósofos rivales procuraron mantener. Es fácil suponer que, desde un comienzo, ese grupo de personas retiradas a un ámbito privado –en el que entraban sin distinción de clases extranjeros, heteras, y hasta esclavos–, debía resultar un tanto escandaloso para los maldicentes de Atenas, que considerarían que la predicación del «placer» como bien supremo debía de ir acompañada de alegres orgías y disipados contubernios en ese huerto de delicias disfrazado de escuela filosófica[1]. La malintencionada inter-

1. No es extraño que Epicuro y sus amigos fueran objeto de sátira en comedias y en todo tipo de libelos. Entre las obras del cínico Menipo que cita D. L., VI, 101, hay dos libros que satirizaban al filósofo y su círculo: *Gonaí Epikourou* («Semillas de E.» o «Prole de E.») y *Eikadai* («Los días veinte», por las fiestas que celebraban los epicúreos en esa fecha).

pretación popular confluye con la aversión ideológica de los defensores de la Virtud, es decir, de los estoicos y, siglos después, de algunos cristianos, para hacer de Epicuro «el más calumniado probablemente de los personajes de la historia antigua», como señaló De Witt. Es sintomático, al respecto, que ya Epicuro se defiende contra una mala interpretación, libertina y vulgarizadora, de sus tesis sobre el placer, y que Diógenes Laercio se ve obligado, cinco siglos después, a insistir sobre los aspectos ejemplares de su vida.

Por otra parte, pronto debió de comenzar la polémica con los estoicos, en un choque frontal que los discípulos de Zenón extremaron[2]. Partiendo, como hemos destacado, de algunos principios comunes, la Estoa avanzó en una dirección contraria a la del epicureísmo, primero en la ética, y luego en la física y en la lógica y teoría del conocimiento. Las Historias de la Filosofía suelen presentar como paradigmática la oposición entre ambas escuelas. Conviene destacar, una vez más, que Zenón fundó la suya años después de que Epicuro fundara el Jardín, y que la evolución de la doctrina estoica –alejándose

2. Cf. Usener, o. c., pp. LXXI y ss.

La polémica con los estoicos marcó el destino del epicureísmo. Como señala Innocenti, *Epicuro,* Florencia, 1975, p. 23: «La primera reacción al epicureísmo surge y se afirma casi en seguida, con la fundación de la Estoa. Trascendentalista, llevada al providencialismo, austera en la moral, sustancialmente conservadora en el campo político y social, la filosofía estoica pareció apropiada para ofrecer el instrumento ideológico a la capa dominante; y de hecho tuvo apoyo y larga hospitalidad, intelectual y material, en la corte macedonia. A la *ataraxía,* principio epicúreo según el cual el hombre, desplegando la fuerza del conocimiento sobre bases sensibles, puede limitar al máximo las fuentes de daño y turbación, el estoicismo contrapone la *apatía* (indiferencia), es decir la paciente y subalterna resignación hacia los hechos del mundo exterior a la conciencia».

La Estoa media, con Panecio y Posidonio, realizará una nueva idea, más flexible y más humanista, de la ética mundana. Los estoicos de la Estoa tardía, Séneca y Marco Aurelio, menos rigoristas y limitados a la doctrina moral, son más abiertos a las enseñanzas de Epicuro.

de sus orígenes cínicos, mitigando su materialismo básico, comprometiéndose en una ideología política, etc.– acentuó este enfrentamiento.

Por lo demás, frente a esa evolución tan marcada en la tradición del estoicismo[3], los epicúreos se mantuvieron en una extraordinaria fidelidad a las tesis del Maestro, en una ortodoxia no forzada por ninguna presión escolástica, sino favorecida por la coherencia del propio sistema. Bien cierto es, por otro lado, que conocemos demasiado fragmentariamente los textos de Epicuro y de los discípulos como para advertir las disidencias de detalle; pero no tenemos testimonios serios de que en la tradición epicúrea se produjera ninguna inflexión significativa de la doctrina, como se produjo en el estoicismo, o en el platonismo, por ejemplo.

En el ámbito romano la filosofía epicúrea encontró una favorable acogida desde el siglo I a.C., como testimonian Cicerón, Lucrecio y Filodemo. También hubo algunas repulsas un tanto escandalizadas de los romanos tradicionalistas, enemigos de la filosofía griega o, simplemente, opuestos a la prédica de una doctrina hedonista y materialista. De todos modos, el epicureísmo alcanzó gran difusión en círculos romanos e influyó en el sentir de poetas como Horacio y Virgilio, y en políticos como César, al margen de su impronta en fervorosos discípulos, entre los que hay que poner en primer lugar a Lucrecio[4].

Son interesantes los apuntes de Cicerón sobre diferentes principios epicúreos, teniendo siempre en cuenta la compleji-

3. Acerca de esta significativa evolución del estoicismo es muy claro el análisis de G. Puente Ojea, en su *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

4. Sobre el epicureísmo en Roma, véase el *rapport* de P. Grimal, «L'Épicurisme romain», en *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, pp. 93-138. En esas mismas *Actes*, cf. los artículos de K. Buechner, «Horace et Epicure», pp. 457-469, y M. Rambaud, «César et l'épicurisme», pp. 411-435.

dad de este personaje, dedicado a la política y radicalmente vinculado a la tradición romana, cultivador de la filosofía más por afán cultural que por verdadera vocación personal. «Foro natum erat hoc ingenium, non scholae», dictamina Usener[5]. Académico por su formación y por su talante escéptico, sentía una cierta simpatía por el estoicismo humanista de Panecio y Posidonio, y es a través de las noticias de estos pensadores de la Estoa media como enfoca, con cierto desdén y recelo, la filosofía de Epicuro. En varias de sus obras (en *De natura deorum*, y en *De finibus*, sobre todo), Cicerón nos ha dejado, expuestos en boca de algún personaje, presentado como adepto de la escuela, testimonios muy importantes de ciertos puntos de la teoría epicúrea (así, por ejemplo, el amplio párrafo sobre el consenso general en el conocimiento de los dioses en *De nat. deor.*, 1, 16, 43 = frg. 352 Us., o el discurso sobre el fin natural del placer, en *De finibus*, 1, 9-19 = 397 Us. etc.). También nos transmite Cicerón algunas noticias acerca de la Física epicúrea y acerca de la difusión de las doctrinas epicúreas en Italia, aunque no sin cierto desdén. Así, por ejemplo, en *Tusculanas* III, 6-7, nos habla del éxito que tuvo en Italia el epicúreo C. Amafinio: «La publicación de sus libros soliviantó a una multitud de gentes que se dirigieron de preferencia a la misma doctrina que él profesaba, bien porque era muy fácil de aprender, bien porque fueran atraídos por los encantos del dulce placer, o acaso porque, ya que no se les ofrecía otra cosa, se contentaron con lo que tenían a mano. Después de Amafinio, un gran número de partidarios de la misma doctrina escribieron un gran número de obras y toda Italia quedó atestada; la mejor prueba de la falta de sutileza de la doctrina, es decir, la facilidad con la cual se aprendía y la aprobación que suscitaba entre los ignorantes, era para ellos lo más sólido a su favor».

5. Usener, o. c., p. LXV.

Cicerón es también el primero en citar el poema de Lucrecio, aunque su alusión encierra una notoria ambigüedad (cf. *Ep. fam. ad Q. frat.*, II, 10, 3), elogiando su ardor poético[6].

Muy diverso es el uso que Séneca hace de las citas de Epicuro, frecuentísimas en sus obras, especialmente en las *Cartas a Lucilio.* Es muy curiosa esta rehabilitación de la moral epicúrea en un pensador inscrito en las filas de la Estoa. Séneca habla con gran elogio de las máximas epicúreas y selecciona y traduce con gran acierto algunas muy bellas. Sin embargo, su aprecio es limitado. Ignora la Física y la concepción más general de la Naturaleza propia del sistema (materialismo, atomismo, hedonismo sensualista), mientras escoge las sentencias morales que más le sirven para su ética, que subraya siempre la independencia del individuo, la busca personal de la felicidad en un marco social hostil, el papel salvador de la dedicación a la filosofía, la importancia de la moderación, la amistad, etc. Se ha señalado que el conocimiento que Séneca tiene del texto de Epicuro parece provenir de algunos manuales, y no de una lectura directa. Por otra parte, parece desconocer a Lucrecio. Es, pues, muy sintomático este manejo de una parte de la filosofía epicúrea, aquella que se relaciona con una moral autónoma del individuo, que ofrece preceptos para vivir feliz, desentendiéndose del marco sistemático en que toda esa moral se enraíza. Séneca, convertido en una especie de «consejero espiritual» de las clases altas del Imperio, en tiempos de grave crisis de todos los valores, se atiene a bellas fórmulas, con un hábil eclecticismo, por encima de las

6. Por otra parte, me parece que extrema y simplifica la posición ciceroniana B. Farrington en su artículo «Los dioses de Epicuro y el estado romano», publicado en *Mano y cerebro en la Grecia antigua*, traducción española, Madrid, 1974, pp. 147-185. Es cierto que Cicerón se muestra reticente respecto de Lucrecio, pero la ambigüedad y la reticencia son mejores que el silencio. Y tal vez Cicerón contribuyó a que el texto de Lucrecio fuera conocido. Cf. G. C. Pucci, «Echi Lucreziani in Cicerone», *St. Ital. Fil. Class.*, 38, 1966, pp. 70-132.

polémicas escolares[7]. «Con Séneca, cortesano de altísimo rango, se presenta un elemento que caracteriza la historia del epicureísmo de los siglos sucesivos: la adhesión a los dictados del Jardín por parte de representantes de las clases medias altas, con un *spleen* mezclado con refinado escepticismo (en el que se mueven las capas dirigentes del Imperio incluso hasta Marco Aurelio) y un componente de complacimiento mundano, que testimonian las alusiones epicúreas de un Plinio el Joven; sobre esta plataforma se puede dar como efectiva la relación entre el epicureísmo de un Séneca y aquel que ha sido felizmente definido por Rostovtzeff como "epicureísmo trivial" (Petronio, Tácito, etc.) del siglo»[8].

En la misma línea de las frecuentes y tan elogiosas citas de Séneca están las (pocas) sentencias de Epicuro que cita Marco Aurelio. No cabe duda de que este emperador tan firme en su obediencia al deber político, tan convencido de que el Cosmos tiene una unidad de sentido y que todos los hombres somos miembros de este Universo en el que tenemos asignada una misión, según los preceptos de la Estoa, se halla muy lejos de compartir las tesis de Epicuro. Sin embargo, puede espigar entre las sentencias atribuidas a él algunos hermosos consejos personales. Alguna vez alude a la cosmovisión epicúrea oponiéndola a la estoica, y es muy significativo de su talante que no trata de argumentar lógicamente contra las tesis epicúreas, sino que prefiere atenerse a la doctrina estoica porque le parece más digna de sí mismo, como romano y emperador. Es probable que pudiéramos encontrar algún rasgo epicúreo personal en el voluble y original Adriano, pero no en Marco Aurelio. Sin embargo, cuando estableció en Atenas las primeras cátedras oficiales de filosofía, consideró que los epi-

7. Cf. en las citadas *Actes* el artículo de J.-M. André, «Senèque et l'épicurisme: ultime position», pp. 469-480. La bibliografía sobre Séneca y su compleja personalidad filosófica es enorme, cf. el volumen *Seneca. Letture critiche*, ed. A. Traina, Milán, 1976.
8. Innocenti, o. c., p. 42.

cúreos debían estar representados junto a los académicos, aristotélicos y estoicos.

El siglo segundo, y aun el tercero, de nuestra era conocen un cierto florecimiento del epicureísmo, tal vez no tanto como filosofía de masas (aunque en ciertos momentos y ciertas zonas los epicúreos fueron muy numerosos), cuanto de forma de pensar de ciertos intelectuales, a veces meros simpatizantes, propensos al cinismo, como Luciano de Samósata[9], o bien al escepticismo como Sexto Empírico.

Junto a ellos tenemos a algún entusiasta discípulo, como es Diógenes de Enoanda, o bien el erudito Diógenes Laercio, y alguno de los críticos más doctos y abiertos, si no más profundos en el plano filosófico, como es el buen Plutarco, representante

9. La simpatía de Luciano por Epicuro y sus seguidores, como debeladores de la superstición y serenos filósofos en medio de un siglo crédulo y alborotado por los fanatismos y supercherías más varias, es evidente sobre todo en su escrito *Alejandro o el falso profeta,* escrito para denunciar a un extraordinario embaucador y milagrero de fortuna, que tuvo que enfrentarse a la crítica mordaz de los incrédulos epicúreos, y declaró un feroz odio a Epicuro, hecho sintomático.

«Había declarado a Epicuro una guerra sañuda e implacable, y motivos tenía. Un embaucador, amigo de supercherías y enemigo de la verdad, ¿a quién debía combatir con más razón que a Epicuro, cuya inteligencia perspicaz descubría la naturaleza de las cosas y sólo conocía lo realmente verdadero de ellas? Los platónicos, los estoicos, y los pitagóricos eran amigos de Alejandro y vivían con él en profunda paz, pero el inflexible Epicuro (así lo llamaba) era su mortal enemigo, porque se tomaba a burla y a juego todos sus trucos» *(ibid.* 25).

«Una cosa muy ridícula hizo Alejandro: encontró las *Máximas Capitales,* de Epicuro, el más hermoso, según creo, de los libros que contiene en resumen las sabias sentencias de aquel gran hombre, lo llevó al medio del ágora y lo quemó sobre palos de higuera, como si quemara al propio filósofo, y arrojó las cenizas al mar, y además dijo este oráculo:

Danzar mando en el fuego las Sentencias del viejo ciego.

»Sin saber el maldito de cuántos bienes es aquel librito causa para los que lo leen, y cuánta calma, indiferencia y libertad produce, apartando de temores y fantasmas y maravillas y vanas esperanzas e inútiles pasiones, y

de un sector tradicional, moderadamente estoico, sin extremos heroicos ni afán de paradojas, y el médico Galeno[10].

Comenzaremos hablando de éste, el respetable erudito de Queronea, de estilo fácil, amante del saber tradicional, sacerdote de Delfos, personaje bien acomodado y «bienpensante», propulsor de una literatura histórica «ejemplar» y crítico de todo lo paradójico y revolucionario. Plutarco escribió numerosas obras contra el epicureísmo. Sólo hemos conservado algunas, de notorio interés. En el Catálogo de sus tratados figuran (con el número 80), un *Contra la doctrina de Epicuro acerca de los dioses*, un *Acerca de las contradicciones epicúreas* (núm. 129), un *Que los epicúreos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 143), *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos* (núm. 148), un *Acerca de las formas de vida contra Epicuro* (núm. 159), y un *Acerca de la superstición contra Epicuro* (núm. 155), que hemos perdido. Hemos conservado, en cambio, tres tratados antiepicúreos: *Que no se puede vivir placenteramente según Epicuro, Contra Colotes*, y *De si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»*, además de una breve obrilla de carácter humorístico titulada *Grilo*, en la que puede verse, como señalaba ya Usener, una alusión paródica a la felicidad epicúrea. (En ese diálogo, uno de los compañeros de Ulises, llamado Grilo, transformado por Circe en un cerdo, defiende como tal cerdo que es mejor vivir como animal que volver a recuperar su vida y su figura humana. La obrilla, en la que ade-

trayendo la verdad y limpiando verdaderamente los pensamientos, no mediante la antorcha y la cebolla albarrana y semejantes charlatanerías, sino con la recta razón y la verdad y la franqueza» *(ibid.* 47). De modo que Luciano escribe su opúsculo para un amigo, Celso (que tiene las virtudes de un epicúreo), y «para vengar a Epicuro, hombre verdaderamente sagrado y divino por naturaleza y el que sólo ha conocido y transmitido los bienes en verdad y ha llegado a ser el libertador de los que le siguen» *(ibid.*, 61). (Trad. A. Tovar, *Luciano*, Barcelona, 1949, pp. 248 y 256.)

10. Galeno escribió varios tratados en contra de las teorías de Epicuro, cf. Usener, o. c., p. LXXIV.

más de influjo epicúreo puede haber un fuerte toque cínico, acaso menipeo, tiene una gracia singular, poco frecuente en Plutarco.) Al margen de su aspecto polémico, Plutarco es una buena fuente para algunos temas de la escuela epicúrea, sobre todo en lo que toca a la proyección social de su ética[11].

Que durante algunos momentos, en esos primeros siglos de nuestra era, el epicureísmo haya podido compartir con el cristianismo la hostilidad de las masas conservadoras de la religiosidad tradicional no deja de ser una curiosa ironía histórica[12]. Tanto cristianos como epicúreos renunciaban a la vida política, a servir al Estado y a buscar las glorias mundanas, y criticaban las formas de piedad tradicionales como supersticiones escandalosas; pero la coincidencia entre unos y otros (los amigos epicúreos y los hermanos en Cristo) no iba mucho más allá. Los cristianos, que pudieron utilizar algunos textos y argumentos epicúreos en su polémica contra otros filósofos paganos, vieron en el epicureísmo el enemigo más pertinaz y más peligroso en cuanto que llegaron a la esfera del poder en el ámbito imperial romano, es decir, desde el siglo IV. Pero en la progresiva decadencia del epicureísmo en esta época no sólo hay que ver el efecto de la persecución y la censura; sino que, previamente, el racionalismo epicúreo, su materialismo y su lucidez crítica, había sido batido en el terreno más amplio de la credulidad popular, en ese tiempo en que «el miedo a la razón» llevaba a las masas a refugiarse en credos trascendentes y prometedores, deseosas de una salvación más radiante que la libertad y serenidad que la doctrina epicúrea prometía

11. Cf. R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, pp. 197-215.

12. Es sintomática de esa hostilidad popular la anécdota que cuenta Luciano en *Alejandro o el falso profeta*, c. 38: «"Si hubiera algún ateo, o cristiano o epicúreo que haya venido a espiar nuestros ritos, ¡que se marche de prisa!", solía proclamar Alejandro al comenzar la celebración de sus misterios. "¡Fuera los cristianos!", decía levantando la voz, y la multitud respondía: "¡Fuera los epicúreos!"».

al sabio. El epicureísmo se eclipsó al mismo tiempo que su hermano rival el estoicismo, en el fracaso de los ideales de racionalidad, en la renuncia a la serenidad de la desesperanza y la apatía, en la desconfianza en el conocimiento filosófico como fuente única de la verdad y de la conducta del sabio. Las promesas religiosas de una salvación trascendente, la fe y el patetismo de una Revelación sustituyeron a las ideas grises de las viejas filosofías en círculos cada vez más amplios, que se afianzaron en el poder en tiempos de Constantino y de Teodosio. Desde entonces la doctrina epicúrea estaba condenada[13].

13. Me parece que sintetiza muy inteligentemente este proceso de declinación social del epicureísmo P. Innocenti, cuando escribe: «Al hacer así (p. ej., oponerse a las alternativas metafísicas del aristotelismo, el platonismo, el estoicismo, y a las teosofías, del cristianismo y otros credos), el epicureísmo perpetuaba una tradición de escándalo en contraste con las mismas filosofías paganas, poco dispuestas -sea históricamente, sea por posición mental- a aceptar la casualidad del mundo, la mortalidad del alma, la superfluidad de los datos asociativos tradicionales. Por ello, a nivel de la sensibilidad difusa, resultaba tan odioso como el odiado cristianismo, al cual estaba emparentado por su desinterés por la vida pública y por el sentido de una nueva vinculación entre los hombres. Al mismo tiempo, el riguroso materialismo y la dimensión potencial de masa garantizada por su laicismo elevan la más firme barrera frente al cristianismo, que en Epicuro verá ahora y siempre al enemigo de los enemigos.

»Aislado de la cultura pagana y de esa cristiana por su materialismo, el epicureísmo se encuentra aislado progresivamente de las masas en cuanto es cada vez más incapaz de interpretar sus anhelos, que encuentran mayor correspondencia en el cinismo e incluso en cierto pitagorismo. Puesto que es la filosofía que, más que ninguna otra, defiende el reclamo a la materia, la imposibilidad de producir cultura científica repercute directamente sobre el moralismo, y en tal manera la hace copartícipe estéril del distanciamiento aristocrático peculiar a las otras filosofías de la tradición. Lo que es, obviamente, el fin. Juliano el Apóstata, al evocarlo, no hace más que constatar un hecho» (o. c., p. 51).

Como señala Chilton (o. c., p. XVII), «*Epicurean* for Origen seems to be little more than a "dirty word" roughly equivalent to "atheist", but this use of the term is significant in the context of contemporary Christian writings». Es decir, ya el docto Orígenes (siglo III) emplea el adjetivo «epicúreo» como un anatema.

Tanto el emperador Juliano como San Agustín aluden a la práctica desaparición de los epicúreos. El emperador al que los cristianos calificaron de el Apóstata, por su empeño en retornar a la religión tradicional romana, escribió hacia el 368 una misiva, en su condición de *Pontifex Maximus*, a Teodoro, Gran Sacerdote de Asia, en la que le da consejos acerca de los libros que conviene que lean y que no lean los sacerdotes. Y la censura más decidida cae sobre los escritos de escépticos y epicúreos, como los críticos y enemigos más acerbos de toda piedad de tipo oficial. «Que no haya un libro de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya hicieron muy bien los dioses al haberlos destruido, de modo que la gran mayoría de sus libros ya se ha perdido»[14].

San Agustín escribe, unos decenios después, sobre la escasa vigencia de las escuelas filosóficas paganas, es decir, sobre la desaparición en el terreno de la controversia ideológica de aquellos contra los que habían combatido otros pensadores cristianos, como Orígenes, Clemente, Lactancio o Tertuliano. Tanto estoicos como epicúreos están ya reducidos al silencio y sólo en las disputas escolares se les menciona. Pero no son ya enemigos peligrosos de la doctrina cristiana, de no ser que dejen algún eco en alguna de las herejías surgidas en la propia Iglesia. Apenas humean las cenizas de aquellas ideas en otro tiempo tan brillantes[15].

14. «Pero nada impide que se los cite como ejemplo de la clase de libros de que deben apartarse los sacerdotes. Y si nos referimos a los libros, mucho más a tales pensamientos», Juliano, *Carta* 89B, 301c-d, ed. Bidez-Cumont.

15. Las citas de San Agustín, que encuentro en Usener, o. c., pp. LXXV-LXXVI, son muy expresivas: «Quos (p. ej., Epicureos et Stoicos) iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix iam in scholis rhetorum commemaretur tantum, quae fuerint illorum sententiae. Certamina tamen etiam de loquacissimis Graecorum gymnasiis erradicata atque conpressa sunt, ita ut si qua nunc erroris secta contra veritatem hoc est contra ecclesiam Christi emerserit nisi nomine cooperta Christiano ad pugnandum prosilire non auleat» *(Epist. ad Dioscorum*, 337c). Toda la Fi-

En la Edad Media el epicureísmo es conocido muy borrosa y anecdóticamente –por alusiones secundarias y en ignorancia absoluta de los textos fundamentales, p. ej., los de Diógenes Laercio y Lucrecio–, y el adjetivo *epicureus* sirve para aludir a vagas denotaciones de ateísmo, materialismo, afición a los placeres terrenos, etc., adquiriendo unas connotaciones peyorativas que lo lastran durante largos siglos. Del gran Federico II de Suabia, audaz en sus ideas y en su independencia política, «vir inquisitor et sapientiae amator», se dirá que «fuit vere epicureus»[16].

El redescubrimiento del texto íntegro de Diógenes Laercio, que hicieron circular en Italia los primeros humanistas (Francisco Filelfo, Antonio da Massa, Francesco Barbaro), que pronto fue vertido al latín por Antonio Traversari (antes de 1432), así como el descubrimiento de un códice del poema de Lucrecio, traído a Italia desde Alemania por Poggio Bracciolini en 1417, significan el comienzo de una nueva etapa en el aprecio del epicureísmo. Aunque las ediciones de esos textos tardaron algunos lustros (la *editio princeps* del texto griego de Diógenes Laercio es de 1533, a cargo de Frobenius en Basilea, la de la versión latina de Traversari es de 1472, la *editio princeps* de Lucrecio es de 1473, cuidada por F. da Brescia), las copias manuscritas circularon pronto entre los estudiosos y una corriente de simpatía hacia la doctrina epicúrea se fue abriendo camino en el temprano Renacimiento, que, ciertamente, podía encontrar en esos textos sugerencias y atractivas ideas. En ese ambiente humanista pletórico de nuevas ideas y sensa-

sica de los filósofos griegos ha perdido vigencia, según Agustín: «Vide atque ausculta, utrum aliquis adversus nos de Anaximene et Anaxagora proferat aliquid quando iam ne ipsorum quidem multo recentiorum multumque loquacium Stoicorum aut Epicureorum cineres caleant, unde aliqua contra fidem Christianam scintilla excitetur» (*ibid.*, 333d). Pero aún San Agustín ofrece bastantes citas de textos epicúreos, cf. el índice de Usener.

16. Cf. Innocenti, o. c., pp. 59-69.

ciones, admirador entusiasta de los saberes de los antiguos y amigo de las doctas discusiones, aparecen los primeros ensayos intelectuales en favor de la doctrina epicúrea del placer. El primero es una epístola de Cosimo Raimondi de Cremona, docto latinista (que, como su admirado Lucrecio, se suicidó, en 1435), titulada *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos*, en la que ataca sobre todo a los estoicos, «filósofos ásperos e inhumanos, con los sentidos embotados y obtusos, muertos a cualquier reclamo de la alegría», y defiende el gozoso sentido de la vida epicúreo. En la misma línea, de rechazo del ascetismo estoico y de la cerrazón monástica, está el influyente tratado de Lorenzo Valla, *De Voluptate (De vero bono)*, en el que se defiende la bondad intrínseca del placer, de la alegría mundana, de la santidad de esa *voluptas* en el ámbito bello de la creación divina[17].

«En el diálogo *Epicureus*, de Erasmo de Rotterdam, lo que en Valla era polémica deviene construcción ideológica», apunta Innocenti[18]. En este diálogo, de corte un tanto ciceroniano, los dos interlocutores, significativamente llamados Spudaeus y Hedonius, defienden las tesis estoicas y epicúreas acerca de los objetivos de la conducta humana. Hedonius defiende, en la línea en que ya lo había hecho Valla, que la verdadera santidad coincide con la afirmación de una vida feliz y alegre, en el marco de esa moderación epicúrea que es afín a la virtud cristiana: *Nulli magis sunt Epicurei, quam Christiani pie viventes.* Este humanismo cristiano, de Valla, de Erasmo,

17. Sobre esto da Innocenti la bibliografía más oportuna. Sobre estos escritos en el ambiente humanista es excelente la exposición de E. Garin en *L'umanesimo italiano* (1947), pp. 58-69 de la edición de Bari, 1975.
18. Innocenti, o. c., p. 77.

Sobre un posible eco de ese «epicureísmo cristiano» en Cervantes, es muy interesante el estudio de F. Márquez Villanueva sobre la figura de «el Caballero de Verde Gabán», recogido en *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, pp. 147-179.

de Quevedo[19], tiene una amplia repercusión entre algunos pensadores renacentistas, no amargados por la intransigencia y el rigorismo que la Reforma y la Contrarreforma difundirán pronto. Es, sin embargo, una valorización parcial de la doctrina epicúrea, en cuanto que se reduce a la simpatía por su moral, un tanto en la línea de los elogios de Séneca. En esa misma línea hay que señalar el aprecio de Montaigne[20], influido también por el escepticismo, hacia la moderación y el saber vivir de Epicuro, a quien los humanistas reconocen una vida ejemplar.

La Física materialista y atomista encuentra un eco mucho más restringido y una repulsa muy general. A Lucrecio se le admira sobre todo como poeta; así lo hacen Poliziano, Pontano y Maquiavelo, entre otros. La tesis epicúrea de que el Universo es infinito, y que mantiene un movimiento eterno, renovándose constantemente, encuentra sólo una viva repercusión en la obra de Giordano Bruno, el primer lector de Lucrecio en el Renacimiento que se tomó en serio su cosmología. En *De l'infinito universo e mondi*, escrito en 1584, Bruno defiende con entusiasmo los principios de la cosmología epicúrea (aunque su exposición acude también a tesis aristotélicas). Pero la audacia de Bruno resultaba más peligrosa que los elogios a la moral epicúrea cristianizada por otros. Por ello fue condenado por hereje impenitente por la Inquisición y quemado en el Campo dei Fiori de Roma en 1600[21].

19. Aludimos al opúsculo de Quevedo «Defensa de Epicuro contra las calumnias vulgares», que forma la segunda parte de su *Nombre, origen, intento, recomendación, y descendencia de la doctrina estoica* (1633-1634), muy influenciado por Séneca, Plutarco y Montaigne.

20. Cf. S. Fraisse, «Montaigne et les doctrines épicuriennes», en las citadas *Actes*, pp. 677-685, y R. H. Popkin, «Épicurisme et scepticisme au début du XVIIe siècle», *ibid.*, pp. 698-707.

21. Sobre la idea de infinito en Bruno, cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, traducción francesa, ed. 1973, pp. 65 y ss.

De P. Gassendi a K. Marx

Con la obra de Pierre Gassendi (1592-1655) entramos en una nueva etapa de los estudios epicúreos[22]. No sólo por la amplitud de los trabajos dedicados al epicureísmo, sino también por la actitud histórica de acercamiento al filósofo y a sus escritos, con un verdadero intento filológico por establecer las líneas básicas y los detalles del pensamiento de Epicuro, Gassendi supera muy notablemente todos los intentos anteriores. Con sus estudios *De vita et moribus Epicuri* (acabado en 1634, publicado en Lyon en 1647), su traducción con comentario del libro X de Diógenes Laercio (generalmente conocido por la primera palabra de su título *Animadversiones*, publicado en Lyon, 1649, en tres volúmenes, y 1768 páginas *in 4.°)* y su *Syntagma Philosophicum* (publ. póstumo en Lyon, 1658, en sus *Obras completas,* en 6 vols.) marca un avance decisivo en el conocimiento de la filosofía epicúrea, tratando de recuperar todo el sistema filosófico, desde la Canónica y la Física a la Ética. En viva polémica antiaristotélica y anticartesiana, Gassendi defiende las teorías del atomismo griego, aunque, muy cautamente y de acuerdo con su condición de canónigo de Digne, no acepte todas las consecuencias del materialismo antiguo. Así, por ejemplo, Gassendi admite la Creación y la Providencia, la inmortalidad del alma humana, y algunos otros principios dogmáticos ajenos al epicureísmo. Pero, por lo demás, su defensa de Epicuro, cuya ética del *bonheur* le parece muy recuperable desde la óptica cristiana –como ya había hecho Erasmo– viene apoyada en un sólido estudio de textos, en una comparación y crítica de las fuentes antiguas, y en un serio intento de comprensión, dentro de las corrientes intelectuales de su momento, el humanismo francés del XVII,

22. Cf. B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme,* París, 1944; *id., Pierre Gassendi, 1619-1658,* París, 1955; O. R. Bloch, *La philosophie de Gassendi,* La Haya, 1971.

influido acaso por el *libertinage érudit* en boga[23], con el que Gassendi mantuvo algunas conexiones, puramente teóricas. Sus comentarios a Epicuro revelan ese espíritu crítico y ese afán de comprensión filológica que resulta característico de los estudios históricos modernos[24], mientras que su adhesión a los principios de la Física atomista es un signo de notable independencia intelectual. Su obra tendrá una repercusión importante en algunos pensadores de los años próximos[25].

El epicureísmo se difunde en los círculos intelectuales europeos de la segunda mitad del siglo XVII y en el XVIII, y hay ecos dispersos de tesis epicúreas en muchos pensadores de estas centurias. Hedonismo, materialismo, atomismo, teoría

23. Sobre este movimiento intelectual sigue siendo clásico el estudio de R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, París, 1943, 2 vols.

24. Sobre su edición del texto griego de Diógenes Laercio formula graves reservas H. Usener, que considera mejores sus conocimientos en Física que en lengua griega y le acusa de inventar, más que corregir, algunas lecciones. «Ut erat (P. Gassendus) physices Epicureae multo quam sermonis graeci peritior, etiamsi haud pauca multo cum acumine recte intellexit, tamen ea temeritate in verba Epicuri grassatus est, ut ea non purgare sed fingere ipse videatur.» Pero eso no obsta para que el estudio de Gassendi suponga un salto cualitativo tremendo frente a lo anterior. Bien lo ve Innocenti, o. c., pp. 80-87.

25. Quisiera citar dos notas muy agudas de A. Koyré, en su libro ya citado. La primera: «La resurrección del atomismo con Gassendi resultó estéril», ya que «sólo cuando el sensualismo [de la tradición epicúrea] fue rechazado y suplantado por la interpretación matemática de la naturaleza, el atomismo [en las obras de Galileo, R. Boyle, Newton, etc.] resultó una concepción científicamente válida...» (p. 18); la segunda: «Gassendi no es un pensador original y no jugó ningún papel en este debate. Es un espíritu bastante timorato que acepta, sin duda por razones de orden teológico, la finitud del mundo inmerso en el espacio vacío; de todos modos, al hacer revivir el atomismo epicúreo y al insistir en la existencia del vacío, que declaró que no era ni substancia ni atributo, minaba la base misma de la discusión, es decir, la ontología tradicional que continuaba aún dominando el pensamiento no sólo de Descartes y de Mote, sino también el de Newton y Leibniz» (p. 144).

del contrato social, negación de la Providencia divina, etc., son ideas que aparecen aquí y allí, en las corrientes ilustradas. Algunos enciclopedistas, como Bayle y La Mettrie, son ardientes partidarios de Epicuro; otros pensadores de la época, como Voltaire y Vico, lo critican duramente. J.-M. Guyau, que publicó hace más de un siglo su *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,* París, 1878, descubre ecos epicúreos en Locke, en Spinoza, y muchos más (aunque esas influencias son interpretables como coincidencias y se encuentran mezcladas con otras de otra raigambre diversa).

Muy interesante (y citaré sólo este ejemplo entre los grandes filósofos del XVIII) es el parecer moderado de Kant, quien conocía el epicureísmo a través de las versiones latinas. Suele citar este sistema en oposición al estoicismo (como era tradicional), para dar ejemplo de una alternativa extremada que el filósofo crítico debe procurar rehuir: es el «empirismo dogmático» opuesto al «dogmatismo racionalista». Kant elogia el empirismo gnoseológico en el que se apoya la teoría física de Epicuro, pero rechaza las consecuencias morales negativas que le parece conllevar el epicureísmo desde el punto de vista de la «razón práctica». Epicuro, según Kant, no supo advertir la distancia entre «ignorar» y «negar», y el prolongamiento dogmático de su escepticismo y su materialismo inicial le impidió postular una ética del deber, como la que permite prescribir el agnosticismo metafísico de la crítica kantiana[26].

Con su perspicaz sentido crítico Kant sabe ver la oposición básica del epicureísmo al idealismo platónico, y advierte agudamente la conexión íntima entre Física (y Teoría del conocimiento) y Ética, como elementos de un mismo sistema.

Es interesante contrastar, tras este moderado juicio kantiano, la repulsa que Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* (1.ª ed., 1833) estampa sobre la filosofía de Epicuro.

26. Para esta opinión de Kant me he basado en el excelente artículo de P. Aubenque, «Kant et l'épicurisme» en las citadas *Actes,* pp. 293-303.

«Las obras de Epicuro no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado. Los filólogos, al menos, habrían pasado grandes fatigas con ellos»[27]. A Hegel, la teoría del conocimiento de Epicuro le indigna: «No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno». Ni el mismo Diógenes Laercio escapa a la condena de Hegel: «A pesar de la prolijidad con que habla de este pensador [Epicuro], esta fuente no puede ser más vacua».

El empirismo epicúreo, su confianza en lo sensible, en las sensaciones y en lo material como base de lo verdadero y real, el atomismo y sus consecuencias antimetafísicas, su negación del Espíritu y de la Razón como algo objetivo, no merecen de Hegel sino el desprecio más categórico. Que no sólo alcanza a Epicuro –aunque sí lo presenta como extremo de torpeza–, sino a toda la filosofía helenística, pues estoicos y escépticos no quedan mucho mejor parados. Después de Platón y Aristóteles, vino el crepúsculo y la decadencia. (Es curioso constatar la influencia que la exposición histórico-filosófica de Hegel ha tenido en tantos manuales posteriores.) En algún aspecto de la teoría ética Epicuro recibe, con todo, comprensión mayor y hasta el elogio de Hegel, por haber corregido el hedonismo más vulgar.

En oposición a ese menosprecio de Hegel se sitúa el trabajo del joven K. Marx, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza entre Demócrito y Epicuro*, presentado como tesis doctoral en 1843. «En este trabajo creo haber resuelto un problema de la historia de la filosofía griega que permanecía sin solventar

27. Traducción española, W. Roces, México, 1955, tomo II, p. 387. Es curioso pensar que Hegel, sin imaginárselo, está repitiendo el voto de gracias a los dioses que hacía ya Juliano por haber hecho desaparecer los libros impíos de Epicuro.

hasta hoy», dice Marx en su prólogo. El tema central de ese estudio es un problema concreto: señalar la orientación diversa de uno y otro pensador, a partir de sus distintas matizaciones de la teoría del conocimiento y del movimiento atómico. Mientras que Demócrito, con su desconfianza en el conocimiento sensible, aboca a un escepticismo racionalista, que va de par con un interés por los descubrimientos científicos y un cierto determinismo, Epicuro se desvía de ese sistema en varios puntos muy significativos: la confianza en los sentidos configura su materialismo, la admisión de un movimiento espontáneo de los átomos (el famoso *clinamen* descrito por Lucrecio) le lleva a admitir un margen de libertad en ese universo material y azaroso, y la conexión entre esa teoría de la Naturaleza y la Ética le permite rechazar todo determinismo moral y predicar una serenidad de vida que no conoció el inquieto Demócrito. La tesis de K. Marx es un trabajo interesante, tanto por la validez de sus conclusiones específicas como por la orientación amplia de su enfoque, que destaca la originalidad de Epicuro como filósofo sistemático. (K. Marx dedica, de paso, unas páginas brillantes, pp. 319-332 de la traducción francesa de 1970[28], a «Hegel y Epicuro», destacando los condicionantes histórico-ideológicos de la lectura de Hegel.)

28. Esta edición francesa contiene una excelente introducción y notas de J. Ponnier. Pero existe una versión española, más breve, de la obra de Marx, Madrid, 1971 (Edit. Ayuso). También el libro de F. Markovits, *Marx dans le jardin d'Epicure*, París, 1974, ha sido traducido (Barcelona, 1976). Contiene algunas notas sugerentes sobre el enfoque del pensamiento del joven Marx encarado con la filosofía antigua.

Por lo demás, en relación con las simplificaciones de algunos marxistas entusiastas del materialismo antiguo, hace Innocenti algunas críticas muy pertinentes, en el sentido de que el pensamiento ilustrado y el materialismo no van siempre ligados a una ideología democrática y a una crítica social como la que algunos de estos modernos elogiadores de Epicuro (entre los que hay que contar a Nizan y Farrington) dan por supuesta (Innocenti, o. c., pp. 128 y ss.). Ejemplarmente preciso es, desde su perspectiva marxista, R. Müller en su ya citada *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, y sus críticas concretas a Farrington son siempre muy atinadas.

Lenin, comentando a Hegel, anota que Epicuro «pasa junto al fondo del materialismo y de la dialéctica materialista». Otros marxistas lo elogian como «el representante de la dialéctica materialista de los griegos», que «defendía la ciencia contra la religión, la dialéctica contra la escolástica, la "línea materialista" de Demócrito contra la "línea idealista" de Platón»[29].

Ediciones principales y estudios reseñables

Una nueva y definitiva etapa en los estudios epicúreos se inicia con la publicación de los fragmentos y testimonios de Epicuro editados y ordenados por Herman Usener en el volumen titulado *Epicurea* (Leipzig, 1887; reimpresión mecánica en Roma, 1963, y en Stuttgart, 1966). Este gran filólogo –de la generación de Ed. Zeller, de F. Nietzsche, de E. Rohde, de U. von Wilamowitz–, catedrático en Bonn, reúne en este tomo, de unas 500 páginas, alrededor de 600 fragmentos y noticias de Epicuro, ordenándolos temáticamente y presentándolos en una muy meditada edición crítica.

La obra de Usener es anterior, en quince años, a las de H. Diels y H. von Arnim acerca de los fragmentos de los presocráticos y los estoicos (tanto la primera edición de los *Fragmente der Vorsokratiker*, como los *Stoicorum Veterum Fragmenta* son de 1903). Al presentar, en una compilación total, ordenada y críticamente depurada y corregida, los textos epicúreos, tan dispersos y tan dañados por la tradición textual, Usener brindaba a todos los estudiosos de la Filosofía Antigua un instrumento de trabajo excelente, al que aún hoy es necesario recurrir (por más que conozcamos nuevos testimonios y para los fragmentos contemos con la excelente también y más moderna edición de G. Arrighetti). Las conjeturas y enmiendas al texto de H. Usener son, por lo general, una

29. Dynnik, «La dialectique d'Epicure», en *Actes*, pp. 329-336.

muestra de pericia filológica, y un gran número de las mismas se mantiene en las ediciones posteriores. (Una reacción extrema contra su método, que es el filológico tradicional, viene representada actualmente por J. Bollack, quien por ejemplo en su edición de la *Carta a Heródoto* acepta sólo tres conjeturas de las 171 propuestas por Usener.) La magnífica labor de H. Usener se halla hoy completada por la edición (por M. Gigante y W. Schmid) del *Glossarium Epicureum*, Roma, 1977, índice completo de todas las palabras utilizadas en los fragmentos de Epicuro.

Usener presentaba su obra como un ejercicio arduo de filólogo, dispuesto a aceptar el reto de editar y ordenar las reliquias y testimonios de un pensamiento transmitido de forma tan adulterada y fragmentaria. Se han hecho famosas las líneas de su prólogo en que dice que se ha dedicado a tal trabajo no por un amor decidido a la filosofía, sino por tesón de pulcritud filológica: «Epicuro ut operam darem, non philosophiae Epicureae me admiratio conmovit, sed ut accidit homini grammatico, librorum a Laertio Diogene servatorum obscuritas et difficultas». La verdad es que H. Usener era mucho más que un *homo grammaticus*, como demuestran sus libros sobre religiones antiguas; pero en *Epicurea* nos ofrece una muestra de su saber como filólogo puro, renunciando a exégesis de filósofo.

Después de la edición de Usener han aparecido otras ediciones de Diógenes Laercio (Hicks, Arrighetti, Long, etc.), o parciales (por ejemplo de la parte ética, Diano, etc.), e incluso han aparecido un número no despreciable de fragmentos (comenzando por las Sentencias de Epicuro del *Gnomologio Vaticano*, descubierto por C. Wotke y publicado en 1888, y concluyendo por otros fragmentos papiráceos y los fragmentos de la inscripción de Diógenes de Enoanda, no incluidos en su edición). Pero la imagen de Epicuro que se desprende de la lectura de los *Epicurea* no queda alterada en las líneas esenciales por toda la tarea filológica posterior que podría

añadirse y completar el esquema utilizado por Usener en la magistral edición de Diógenes Laercio X, y en la comprensiva ordenación de los testimonios griegos y latinos.

De gran importancia son, en nuestro siglo, los estudios que precisan la posición de Epicuro con respecto a la tradición filosófica anterior, destacando lo específico de sus teorías y la polémica de su pensamiento frente a las deudas con otros filósofos griegos. Son los libros de C. Bailey: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928 (reimp. en Nueva York, 1964; Bailey editó también los textos de Epicuro, Oxford, 1926), de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 tomos, Florencia, 1936, y de A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, París, 1936, los que mejor muestran ese progreso en la comprensión de la figura de Epicuro. También es importante al respecto, aunque menos crítico en muchas de sus apreciaciones, el libro de N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954.

Éstos son, desde luego, los estudios fundamentales en los que se apoya el libro divulgador de B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Londres, 1967. Gracias a su estilo claro y agresivo y a su entusiasmo en la exposición (discutible por su simplismo en algunos puntos), el libro de Farrington ha contribuido, con su difusión admirable, a popularizar la figura del viejo filósofo ateniense como un enemigo de la superstición y el absolutismo, como un materialista apóstol del progreso y de la ilustración (y en tal sentido es sintomático tanto el título del original inglés como el que recibió el libro en la traducción castellana: *La rebelión de Epicuro).* Los marxistas han glosado su figura con entusiasmo, como ya dijimos. Además del estudio de K. Marx, podríamos citar en esta línea el interesante libro de P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, París, 1938, y el de J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, París, 1951.

Al mismo tiempo que el libro de B. Farrington, apareció el estudio de G. W. Panichas, *Epicurus*, Nueva York, 1967, que elogia la filosofía epicúrea desde otro punto de vista: el de la

invitación a perseguir una liberación individual frente a los requerimientos del sistema represivo político, destacando su conexión con el pensamiento liberal y libertario. (El libro de Panichas, aparecido en los años de mayor agitación universitaria estadounidense, cuando la protesta contra la guerra del Vietnam y los movimientos *hippies*, ha tenido mucha menor incidencia en Europa que en su país de origen.)

La década de los sesenta aporta también algunos excelentes trabajos de conjunto y de detalle. Entre los primeros destaca la edición de G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1.ª ed., Turín, 1960 (2.ª ed., *id.*, 1973), con texto griego y traducción italiana, que recoge los fragmentos papiráceos de Herculano, y ofrece además muchas notas críticas, y los artículos de las grandes enciclopedias alemanas: de W. Schmid, «Epikur», en el *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5, cols. 681-819 (Stuttgart, 1962) y de H. Steckel, en la *Real Enziklopädie* P. W., Suppl. 11, cols. 579-652, que recogen la bibliografía y representan claramente el estado de la cuestión en los estudios epicúreos hasta esa fecha. Y al final del decenio en 1979, las *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, que recogen las ponencias y comunicaciones del Congreso celebrado en 1968, centrado sobre el epicureísmo, son una muestra de la vivacidad de tales estudios entre los filólogos clásicos en esos años. El *rapport* de O. R. Bloch, «État présent des recherches sur l'épicurisme grec», *ibid.*, pp. 93-138, traza con claridad el panorama de la investigación contemporánea; mientras que las comunicaciones al mismo son todas ellas de una excelente calidad. Conviene destacar que dos conocidos historiadores de la Filosofía Antigua insisten sobre la actualidad del epicureísmo. Me refiero a las comunicaciones de P. M. Schuhl sobre ese mismo título, y la de J. Brun sobre «Epicureísmo y estructuralismo» (en *Actes*, pp. 45-53 y 354-362, respectivamente).

Entre los estudios especializados de cuestiones específicas conviene destacar los de Diano, Schmid, Furley, Merlan, Kleve, etc., que hemos citado en anteriores capítulos.

Ya en los setenta tenemos dos espléndidos libros de conjunto sobre Epicuro: el de J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972, y el de C. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, París, 1975. También es de primera calidad el estudio de A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974 (las pp. 14-74 están dedicadas a «Epicurus and Epicureanism», pero la panorámica de toda la filosofía helenística contribuye a su claridad; el libro está muy bien traducido al español, Madrid, Rev. de Occidente; 1976). Menos importante, curioso y divulgador resulta el libro de D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Bari, 1974.

Un puesto especial, por su afán polémico y su intento de captar el sentido de los textos prescindiendo de enmiendas de filólogos demasiado celosos en sus correcciones, merecen los trabajos de J. Bollack y sus colaboradores de la Universidad de Lille. Bollack (en colaboración con H. Wissmann) ha publicado en 1971 *La lettre d'Epicure* (texto, trad., y comentarios sobre la *Epístola a Heródoto)*, en 1975 *La pensée du plaisir* (textos éticos; trad. edición y anotaciones), y en 1977 *Epicure à Pythocles*, además de editar un volumen de *Études sur l'épicurisme antique*, en 1976, de varios colaboradores. La heterodoxia filológica de Bollack se precia de una fidelidad a ultranza al texto de los manuscritos y a una hermenéutica peculiar, que atrae en ocasiones sugerencias nuevas y estimulantes, y resulta irritante en otros.

Otros libros importantes de los mismos años son los de H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971; D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, Múnich, 1973; de R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín, 1972 (hay reedición), y V. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, París, 1977, así como la publicación (por M. Gigante y W. Schmid) del *Glossarium Epicureum*, redactado por H. Usener (Roma, 1977).

Para conocer, en sus líneas fundamentales, la historia del epicureísmo, y sus huellas en la cultura europea, es muy útil (y nos lo ha sido en la confección de algunas de estas páginas)

el libro breve e inteligente de P. Innocenti, *Epicuro*, Florencia, 1975 (su título resulta engañoso, ya que sólo 20 de sus casi 150 páginas tratan de Epicuro en concreto).

En castellano vale la pena señalar los interesantes apuntes de R. Mondolfo en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955 (que influyeron en algunos aspectos del libro de Farrington), el libro breve, pero agudo y con un enfoque muy moderno de A. Pasquali, *La moral de Epicuro*, Caracas, 1970, el artículo filológico de A. García Calvo «Para la interpretación de la Carta a Heródoto de Epicuro», en *Emerita*, 1972, sobre algunos puntos de crítica textual, y el libro de C. García Gual y Eduardo Acosta, *Epicuro. Ética. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974 (contiene una introducción general al sistema filosófico, edición y traducción castellana de los textos de ética, y un comentario de los temas de la *Carta a Meneceo)*. También es digna de reseña la edición del texto griego, junto con una cuidada traducción e introducción en catalán, de las tres cartas transmitidas por Diógenes Laercio, realizada por M. Jufresa, *Epicur, Lletres*, Barcelona, 1975.

Por lo demás, al lector interesado en conocer al pormenor la lista de trabajos filológicos posteriores sobre Epicuro y el epicureísmo, podemos remitirle al *rapport* de H. J. Mette, «Epikuros 1963-1978», que recoge casi toda la bibliografía internacional en estos años (y es especialmente recomendable en su exposición de los trabajos sobre crítica textual y estudios de papiros de Herculano), aparecido en *Lustrum*, 21, 1978, pp. 45-114.

Actualidad epicúrea: algunos trazos

Los estudios sobre el epicureísmo se han beneficiado en estos últimos años de una cierta simpatía de nuestra época por las tesis mantenidas por el antiguo filósofo ateniense, materialis-

ta, antimetafísico, buscador de una felicidad terrena sobre las bases del placer y de la amistad, defensor de la autosuficiencia y de la liberación del individuo frente a los lemas retóricos y a las imposiciones de una sociedad alienante y represiva. Si el hecho de que P. M. Schuhl y J. Brun destacaran, en el «Congreso Budé» de 1968, las analogías entre el sistema de Epicuro y ciertas corrientes del pensamiento actual puede resultar sintomático, no lo es menos la difusión de libros como el de Farrington y la abundancia de citas epicúreas con que nos encontramos en todo tipo de publicaciones, y no sólo en los estudios eruditos o especializados.

La modernidad del pensamiento epicúreo puede verse desde diferentes ángulos. Está claro que la teoría de la composición atómica de la materia fue, tanto para Demócrito como para Epicuro, una hipótesis fisiológica, evidentemente no sujeta a comprobación ni a observación empírica. Es cierto que entre los átomos y las últimas partículas mínimas admitidas hoy como elementos de la materia, los «quarks» de Gell-Mann (Premio Nobel de Física de 1969) la distancia es asombrosa. Los «quarks», por debajo de los átomos, los protones, los electrones, neutrones, mesones e hiperiones, son unas primeras partículas mínimas con un nombre de origen no griego (su nombre procede de la novela de Joyce *Finnegan's Wake)*, y sus propiedades estructurales se definen por métodos matemáticos harto complejos, con ayuda de números cuánticos, y se clasifican en un sistema transformacional (SU 3) de matrices unitarias tridimensionales. Tanto estos pormenores técnicos como los métodos de observación y análisis habrían admirado a cualquier atomista griego (y mucho más que a nadie a Epicuro, poco ducho en matemáticas). Pero en ambas concepciones, en la de la Física contemporánea y en la de la filosofía epicúrea, subyace la misma idea básica: la de la estructura discontinua de la materia. Resulta instructivo advertir que Einstein, en su concepción humanista y en su admisión de una explicación atomista del Universo, guarda-

ba una cierta afinidad con las teorías de los atomistas antiguos, como subrayó Kouznetsov (en «Einstein et Epicure» en la revista *Diogène*, 81, París, 1973, pp. 48-73. Como dato anecdótico recuerda que Einstein prologó la traducción alemana del poema de Lucrecio, en la edición de H. Diels, *De rerum natura*, Berlín, 1923). Merlan (en «L'univers discontinu d'Epicure», en *Actes*, pp. 258-263) encuentra en la vieja teoría de Epicuro otros puntos de resonancias muy actuales: la explicación del movimiento de las partículas mínimas como una marcha a saltos entre átomos espacio-temporales –en un intento de resolver así las aporías de Zenón– puede evocar un principio de la mecánica cuántica, y el movimiento de desviación irracional podría suscitar acaso un eco moderno en el llamado «principio de indeterminación» en los procesos de la microfísica.

Entre las formulaciones y las concepciones actuales y las sugerentes hipótesis de los filósofos antiguos hay todo un mundo de progreso científico. Sólo las ideas básicas pueden guardar una cierta analogía. En una panorámica muy general sobre el Universo y la vida humana y animal, existe también una coincidencia notoria en la negación de una teleología cósmica defendida por Epicuro y la cosmovisión expuesta por el biólogo francés J. Monod en un libro muy divulgado en su momento: *Le hasard et la nécessité*, París, 1970 (traducción española, Barcelona, 1973). En este terreno, en el de subrayar cómo el mundo, y el ser humano en él, es un producto fortuito e intrascendente, la concepción física del epicureísmo mantiene su rigurosa coherencia.

Por otra parte, la representación epicúrea del ser humano como una unidad psicosomática (en lo que ya Aristóteles había sido un precedente), y su reducción a la corporeidad total, junto con su reivindicación de los placeres corporales como los básicos, están en una línea que hoy defienden muchos. La insistencia en los valores del cuerpo, dejando a un lado la retórica sobre la primacía del espíritu y su mundo propio, es

una de las características de nuestro tiempo, sobrepasando a veces la moderación del planteamiento epicúreo.

En cuanto a la advertencia de que la sociedad, con sus artificiosas cargas y sus vanos ideales, resulta causa de alienación constante, que ya volvió a ser enfatizada por los utilitaristas en el siglo XIX (cuyas analogías con el epicureísmo vio bien M. Guyau, en su libro ya citado en 1876), ha sido replanteada con tonos más alarmantes. En un brillante ensayo sobre *Marcuse: utopía y razón* (Madrid, 1969, p. 163) escribe A. Escohotado que el famoso libro de H. Marcuse, *Eros y Civilización*, «parece haberse redactado con el propósito de actualizar las dos tesis fundamentales de Epicuro: que el placer es posible y saludable, y que el dolor es breve y contingente». No es menos claro, sin embargo, que el planteamiento de la oposición entre la felicidad del individuo y la opresión de una sociedad inicua y alienante asume en Marcuse un perfil utópico y revolucionario que no tenía en el filósofo ateniense. Marcuse ha aprendido mucho de Marx y de Freud, que tan hondo análisis de la problemática fundamental acometieron, y que optaron por una subordinación del bienestar individual a la comunidad y a la cultura que Epicuro, celoso defensor del individuo y de la dicha presente, sin ilusiones utópicas, se habría negado a admitir. Y, sin embargo, pocos años después de la revuelta de mayo del 68, pasados pocos meses de la muerte de H. Marcuse, ¡qué deslucida y ambigua quedaba toda esa esperanza en la utopía de la dicha universal!

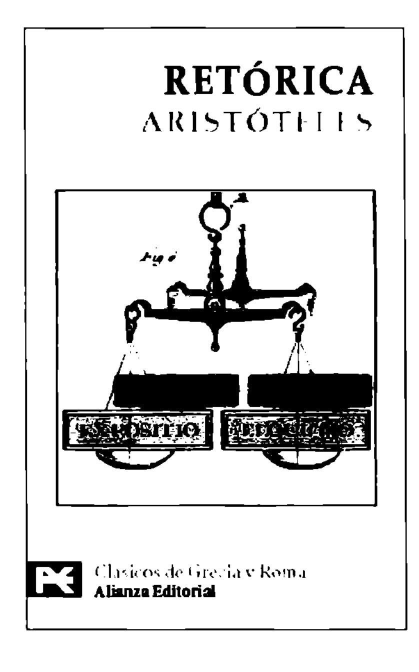
Podría verse un eco curioso de las proclamas del hedonismo y el culto a la amistad en las realizaciones de ciertos grupos marginales de jóvenes, que, al igual que el viejo filósofo, predican y practican el apartamiento de la vida política y la renuncia a los interesados manejos y manipulaciones de la vida social, para buscar la felicidad en círculos privados, donde la amistad se combina con el amor al servicio del placer y la dicha, acompañados de una cierta «serenidad de ánimo». (Hoy día el «amor» tiene mejor prensa que el *eros* y en

ese amor de los jóvenes el elemento erótico, es decir, pasional, es menor que el elemento de *philía*, «cariño familiar, trato íntimo».) Es probable, sin embargo, que Epicuro no hubiera aprobado los eslóganes pintorescos o ciertos trazos exóticos, y dudosamente inspirados por la *phrónesis*, que manifiestan casi todas estas comunidades marginales rebeladas contra las cárceles de la moralidad burguesa y los hábitos degradantes del consumismo.

Pero sin demorarnos más en la comparación entre la vida en el Jardín y algunas «comunas» de varia ideología, podemos señalar cómo «el malestar en la cultura» (por utilizar un término freudiano que Epicuro habría matizado), la desconfianza en la actuación política como camino para una felicidad natural, la «contestación» a la educación tradicional con toda su trasmisión de retórica vacua, y la adopción del lema básico del hedonismo (que el placer es el bien supremo en un mundo intrascendente), evocan en nuestro entorno la pervivencia de la lección de Epicuro.

ÍNDICE DE TEXTOS EPICÚREOS

ÍNDICE

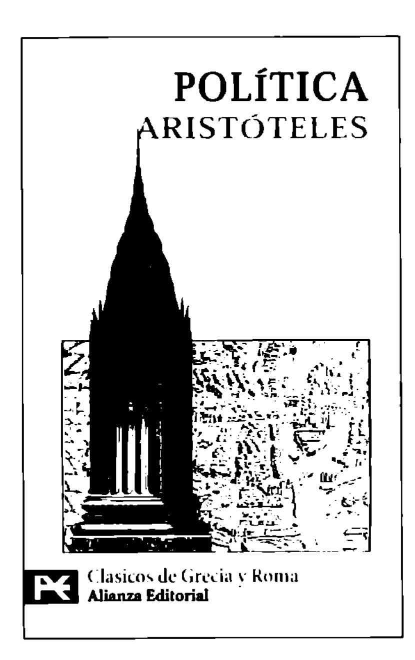


ARISTÓTELES

RETÓRICA

BT 8204

Técnica del arte de hablar, encaminada prioritariamente a persuadir al otro, la RETÓRICA nació y se perfeccionó en una sociedad como la griega antigua, de carácter y sistema político predominantemente orales, y para la cual el dominio de la palabra era una necesidad práctica. Aunque inscrito dentro de una tradición anterior, el tratado que a ella dedicó ARISTÓTELES se apartó sin embargo tanto de caminos trillados como de una retórica de corte más sofístico, para llegar a constituir, lindando los campos de la ética, la política y la dialéctica, un texto no sólo orientado a conseguir la persuasión, sino a evaluar la realidad y a tomar las decisiones más correctas.



ARISTÓTELES

POLÍTICA

BT 8206

Compuesta entre el 330 y el 323 a.C., la POLÍTICA se puede considerar en lo esencial como una de las últimas obras de ARISTÓTELES (384-322 a.C.). En ella, el que fuera preceptor de Alejandro Magno y discípulo de Platón se erige en defensor de la «polis» tomando en consideración sus posibilidades históricas y sus grandes realizaciones civilizadoras. Frente al desarraigo y exacerbado individualismo dominantes en la Grecia de la época, y contra los que creen en el buen salvaje, Aristóteles hace hincapié en el carácter social del hombre –definido como «animal cívico»– y en el fundamento natural de la ciudad –anterior por naturaleza a la familia y aun a cada individuo–, valorándolos como un logro insuperable de la civilización griega frente a las rudas formaciones políticas de las tribus bárbaras.

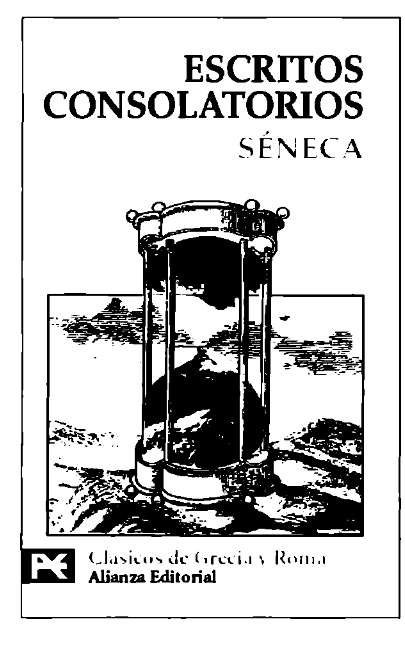


SÉNECA

DE LA CÓLERA

BT 8229

Nacido en una familia hispano-romana, Lucio Aneo SÉNECA (ca. 3 a.C.-65 d.C.) pasó muy joven a la capital del imperio, donde andando el tiempo fue encargado de la educación de Nerón, ejerciendo gran influencia en los primeros tiempos de su reinado. Su tratado acerca DE LA CÓLERA es una reflexión abiertamente polémica guiada por una intención ejemplar. Frente a los epígonos del aristotelismo y el platonismo, el estoicismo romano –y Séneca especialmente– se muestra cauteloso ante los excesos teóricos y las tentaciones iluministas, sintonizando en este sentido –como señala Enrique Otón Sobrino, traductor y prologuista de esta edición– con el epicureísmo en la idea de que el hombre, en medio de los avatares, ha de alcanzar la «apatia», la impasibilidad.

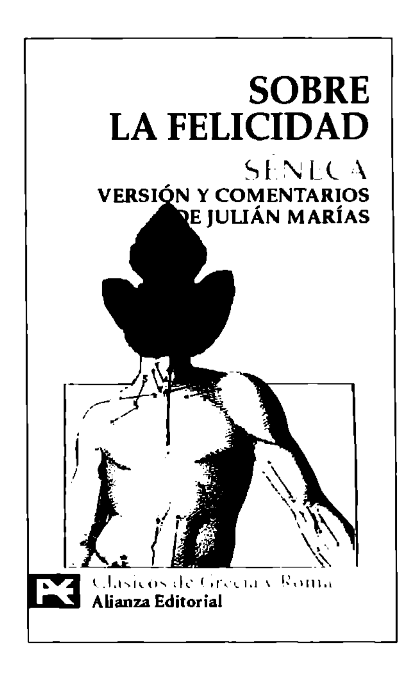


SÉNECA

ESCRITOS CONSOLATORIOS

BT 8220

Nacido en Córdoba, en el seno de una famili acomodada y culta, Lucio Anneo SÉNECA (ca. 1 a.C.-65 d.C.) participó en la agitada vida política romana durante los azarosos reinados de Calígula, Claudio y Nerón, quien acabó forzándole al suicidio. Partidario de la filosofía estoica, basada en la autarquía de la virtud –único bien verdadero, accesible a todos en cualquier parte–, legó una copiosa obra, dentro de la cual destacan sus ESCRITOS CONSOLATORIOS, pertenecientes a un género orientado a procurar la superación de un trance amargo, mitigando o suprimiendo la pena o la tristeza que comporta. Prologado, traducido y anotado por Perfecto Cid Luna, integran este volumen las consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio, así como una selección de las célebres cartas a Lucilio.



SÉNECA

Versión y comentarios de Julián Marías

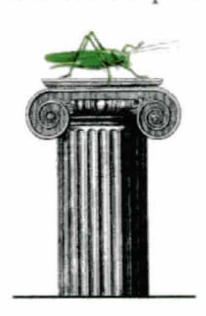
SOBRE LA FELICIDAD

BT 8221

Las obras filosóficas de Lucio Anneo SÉNECA (ca. 4 a.C.-65 d.C.) han ejercido un duradero influjo sobre la cultura occidental y contienen una formulación significativa de las ideas del estoicismo maduro. SOBRE LA FELICIDAD –«De vita beata»– plantea algunas cuestiones centrales de la ética antigua: la relación del placer con la virtud y con la felicidad, el ideal humano, la figura del sabio, la significación del concepto de naturaleza aplicado al hombre, la justificación de las riquezas, los supuestos religiosos de la ética, etc. El tratado está traducido y anotado por Julián Marías, quien en su largo prólogo –titulado «Introducción a la filosofía estoica»– expone la historia y contenido de esta doctrina desde Zenón a Marco Aurelio.

3468252 **

Ningún otro filósofo de la Antigüedad ha sido tan maltratado y trivializado por una tradición exegética hostil como EPICURO (*ca.* 341-270 a.C.). El presente estudio de CARLOS GARCÍA GUAL revisa críticamente el hedonismo epicúreo, filosofía postaristotélica que contempla el desconcierto ante los grandes ideales heredados, propone un nuevo sistema cuya coherencia importa más que la originalidad, sustituye la metafísica idealista por el materialismo y sienta las bases para una ética individualista. El epicureísmo representa, junto al escepticismo y el estoicismo, la madurez del pensamiento sistemático griego, cuya crítica del pensamiento de Aristóteles y del atomismo democriteo es compatible con la aceptación de aspectos fundamentales de ambos, de forma tal que la innovación se inscribe dentro de la continuidad de la historia del pensamiento griego.






ISBN 84-206-4094-8

El libro de bolsillo
Biblioteca temática
Clásicos de Grecia y Roma

